

Der
alttestamentliche
Prophetismus

Drei Studien

von

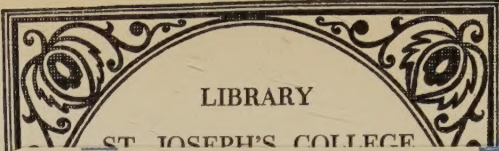
D. Ernst Sellin

zur gefl. Besprechung



~~~~~ Leipzig, 1912 ~~~~~  
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung

Preis: M. 4.80, geb. M. 5.80



LIBRARY

ST. JOSEPH'S COLLEGE

MASTER CARD



DO NOT REMOVE THIS CARD  
FROM THIS BOOK.  
PENALTY OF \$2.00 IF CARD IS  
LOST OR MUTILATED

|                  |              |
|------------------|--------------|
| SELLIN, D. ERNST |              |
| AUTHOR           |              |
| ACC. NO.         | 025851       |
|                  | ALTTESTAMENT |

ST. JO

DREXEL LI



025851 BS 1505 .S4

ALTTESTAMENTLICHE PROPHETISMUS  
SELLIN, D. ERNST  
A C 820802

Library  
Saint Joseph's University  
5600 City Avenue  
Philadelphia, Pennsylvania 19131







12/x 12

40 - 20

# Der alttestamentliche Prophetismus

Drei Studien

von

D. Ernst Sellin



BS  
1505  
.54

BS1505.S4 ST. JOSEPH'S UNIVERSITY STX  
Der alttestamentliche Prophetismus :  
  
3 9353 00104 8410

~~~~~ Leipzig, 1912 ~~~~~  
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung

025851

Alle Rechte vorbehalten.

Der

Hochwürdigen Theologischen Fakultät
der Universität Leipzig

als Ausdruck seines Dankes
für die Verleihung der Theologischen Doktorwürde

ehrerbietigst gewidmet

vom

Verfasser.

Vorwort.

Die nachfolgenden Studien sind hervorgewachsen aus drei Vorträgen, die bei sehr verschiedenen Anlässen und vor sehr verschiedenem Publikum gehalten wurden. Über den ersten Gegenstand, die Geschichte des alttestamentlichen Prophetismus, sprach ich im November 1909 bei einem von Ihrer Exzellenz der Frau Reichskanzler von Bethmann-Hollweg in ihrem Hause veranstalteten Vortragszyklus, über den zweiten, die alttestamentliche Eschatologie, im Oktober desselben Jahres bei einem Berliner Ferienkurse für Theologen in einer dreistündigen Vorlesung, und über den dritten, die Vorstellungen von göttlicher Offenbarung, im Oktober 1910 auf der aus Theologen und Laien zusammengesetzten landeskirchlichen Konferenz Mecklenburgs in Güstrow. So verschieden die Vorträge nach Thema und Anlage auch waren, so waren sie doch durch das Eine verbunden, daß im Mittelpunkt der Erörterung schließlich immer wieder der alttestamentliche Prophetismus stand. Und da nun jedesmal an mich die dringende Bitte gerichtet wurde, durch Druck das Gehörte weiteren Kreisen zugänglich zu machen, so habe ich geglaubt, dieser Bitte am besten zu entsprechen, indem ich alle drei unter dem einen gemeinsamen Titel zusammenfaßte und zugleich erscheinen ließ.

Die Ausarbeitung hat sich länger verzögert, als ich zunächst wünschte und beabsichtigte. Zwischen den Vorträgen und ihrer Veröffentlichung liegen nicht nur zwei neuerliche Palästinareisen, sondern auch mehrere andere literarische Arbeiten, die sich als noch dringender zwischeneinschoben. Indes die längere Wartezeit ist jenen auch wieder zugute gekommen. Ich habe die behandelten Probleme in den verfloßenen 3 bzw. 2 Jahren nie aus dem Auge verloren, sondern das zunächst Vorgetragene in jeder Richtung unausgesetzt nachgeprüft und vertieft. Und wenn es daher auch dieselben Grundgedanken sind, die ich einst vortrug, so werden doch die, die sie vordem hörten, sofort bemerken, daß die einstigen „Vorträge“ zu umfassenderen wissenschaftlichen Untersuchungen geworden sind.

Aber der ursprünglichen Tendenz entsprechend habe ich mich bemüht, sie lesbar zu erhalten für ein weit über die theologischen Kreise hinausreichendes Publikum. Denn in dem geistigen Kampfe um die Religion, in dem wir heute mitten drinnen stehen, werden das letzte Wort nicht wir Theologen, sondern unsere Gemeinden zu sprechen haben. Aber unsere, der Theologen, heilige Aufgabe ist es, diesen nach unserem besten Wissen und Gewissen darzulegen, was es wissenschaftlich um die Geschichte unserer Religion sei. Und in dieser spielt nun einmal auch der alttestamentliche Prophetismus seine nicht hinwegzubringende große Rolle. Wenn ich daher auch streng fachwissenschaftliche Erörterungen über ihn nicht vermeiden konnte, so habe ich doch auch diesen eine Form gegeben, daß ich auf das Verständnis jedes Gebildeten rechnen zu können glaube. In der ersten und dritten Studie habe ich jene sogar fast ausschließlich in die Anmerkungen zu stellen mich bemüht.

Die beiden letzten Jahrzehnte haben uns manche treffliche Untersuchung zum Verständnis des Prophetismus gebracht, es genügt, an Namen wie Giesebrecht, Kleinert, Cornill, Stärk, König zu erinnern. Aber selbstverständlich gibt es auch hier keinen Stillstand für die Forschung. Wenn ich daher trotz vielfacher Berührung bald mit dem einen bald mit dem anderen von jenen auch mit meinen Untersuchungen hervortreten wage, so brauche ich zur Rechtfertigung nicht nur darauf hinzuweisen, daß es sich um die gewaltigste Erscheinung der antiken Religionsgeschichte handelt, die gewiß nicht so leicht allseitig erschöpfend von einem Einzelnen aufgefaßt und dargestellt werden kann. Weit mehr noch erinnere ich daran, daß die rastlos fortschreitende Erschließung des alten Orients und vor allem die neue Aufrollung des eschatologischen Problems durch Gunkel und Großmann eine immer erneute Untersuchung geradezu zur Pflicht machen. Worin die Eigenart meiner Auffassung beruht, wird sich dem Leser bald ergeben.

Möchte das gedruckte Wort eine freundliche Aufnahme und einen Widerhall finden, wie sie dem gesprochenen beschieden waren.

Bei der Korrektur wie durch die Anfertigung von Inhalts- und Stellenverzeichnis hat mich Herr Dr. Jirku in dankenswertester Weise unterstützt.

Rostock, den 1. Juli 1912.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Erste Studie:

| | Seite |
|---|--------------|
| Eine Skizze der Geschichte des alttestamentlichen Prophetismus | 1—101 |
| I. Kapitel. Der Prophetismus um das Jahr 1000 v. Chr. . . | 1—17 |
| II. " Der Prophetismus im 9. Jahrhundert | 17—28 |
| III. " Amos und Hosea | 28—42 |
| IV. " Jesaja, Micha, Nahum, Zephanja | 42—60 |
| V. " Habaguq und Jeremia | 60—73 |
| VI. " Ezechiel und Deuterojesaja | 73—85 |
| VII. " Prophetismus und Apokalyptik im nachexilischen Judentum | 85—99 |
| Schluß | 99—101 |

Zweite Studie:

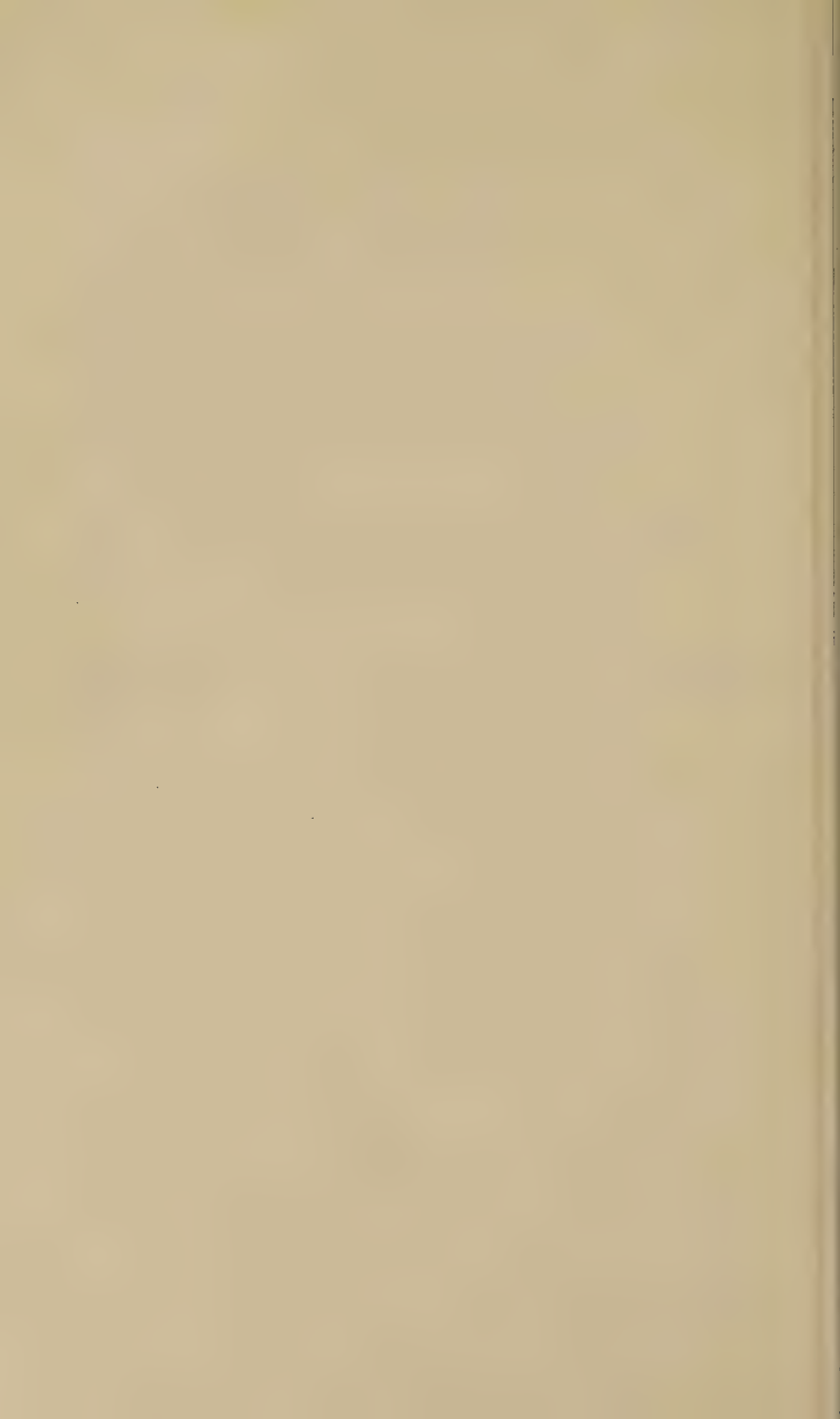
| | |
|--|----------------|
| Alter, Wesen und Ursprung der alttestamentlichen Eschatologie | 102—193 |
| Einleitung | 105—112 |
| I. Kapitel. Das Unheil | 113—148 |
| § 1. Das Alter der Unheilserwartung in Israel | 113—121 |
| § 2. Das Wesen der Unheilserwartung in Israel . . . | 121—144 |
| § 3. Der Ursprung der Unheilserwartung in Israel . . | 144—148 |
| II. Kapitel. Das Heil | 148—167 |
| § 1. Das Alter der Heilserwartung in Israel | 148—154 |
| § 2. Das Wesen der Heilserwartung in Israel | 154—164 |
| § 3. Der Ursprung der Heilserwartung in Israel . . . | 164—167 |
| III. Kapitel. Der Heiland | 167—183 |
| § 1. Das Alter der Heilandserwartung in Israel . . . | 167—172 |
| § 2. Wesen und Ursprung der Heilandserwartung in Israel | 172—183 |
| IV. Kapitel. Skizze der Gesamtentwicklung der alttestamentlichen Zukunftserwartung | 183—191 |
| Schluß | 191—193 |

Dritte Studie:

| | Seite |
|--|----------------|
| Altorientalische und alttestamentliche
Offenbarung | 194—250 |
| Einleitung | 197—199 |
| I. Kapitel. Wie offenbarte sich die Gottheit? . . | 200—221 |
| § 1. Die mittelbare Offenbarung | 200—211 |
| § 2. Die unmittelbare Offenbarung | 211—221 |
| II. Kapitel. Was offenbarte die Gottheit? | 221—237 |
| § 1. Der Wille der Gottheit | 222—228 |
| § 2. Der Ratschluß der Gottheit oder die kommende Gottes-
herrschaft | 228—237 |
| III. Kapitel. Die Erklärung des religionsgeschicht-
 lichen Befundes | 238—250 |

Erste Studie.

Eine Skizze der Geschichte des alttestamentlichen
Prophetismus.





I. Der Prophetismus um das Jahr 1000 v. Chr.

Wir versetzen uns im Geiste nach Palästina, etwa 1000 Jahre vor unsere Zeitrechnung. Ein mächtiges nichtsemitisches Volk, das nach den Inschriften auch dem großen Agypten viel zu schaffen gemacht hat, das der Philister, ist 100 Jahre zuvor von Kleinasien aus allmählich in Palästina eingedrungen, hat von der langgestreckten fruchtbaren Westebene am Mittelländischen Meere Besitz genommen, sich staatlich organisiert, eine reiche Kultur entfaltet und das allmählich gerade überall der eingesessenen kananäisch-amoritischen Bevölkerung Herr werdende, zwei Jahrhunderte zuvor von der Wüste her eingedrungene Israel zunächst nur so weit nach Osten zurückgedrängt, als es ihm selbst unbedingt zum Atmen und Leben erforderlich war. Jafet nahm Wohnung in den Hütten Sems.

Doch nicht allzulange hatte dies gespannt nachbarliche Verhältnis gewährt; nach mancherlei Grenzstreitigkeiten, die sich noch in den Geschichten von Simson und vielleicht einigen Noah- (1 Mos. 9, 25—27) und Jakobsprüchen (49, 16 f. 24) widerspiegeln, hatten die Philister einen gewaltigen Vorstoß gegen das efraimitische Bergland unternommen, bei Aphek war die Blüte des israelitischen Heeres gefallen, das Nationalheiligtum der Lade erbeutet, und im Gefolge dieser furchtbaren Niederlage scheint auch der Tempel in Silo zerstört, das ganze Land tributär gemacht zu sein. Die Philister schalten und walten als Herrn in ihm, die Waffen werden dem Volke genommen, wo sie gefunden werden. Aus war es mit aller erhofften Herrlichkeit, mit allen Verheißungen. Jahwe kam nicht mehr zur Hilfe von Seir und vom Sinai, die Erde wurde nicht mehr erschüttert, die Ära der Helden schien vorüber zu sein, war doch der Heldengott selbst ein Gefangener Dagens geworden. Dahin die Ehre Israels.

Wie lange diese Zeit, vergleichbar der, die unser Vaterland nach 1806 erlebte, gedauert hat, wissen wir nicht genau, vielleicht etwa 4 Jahrzehnte. Jedenfalls ist inzwischen eine neue Generation herangewachsen. Aber doch ist's einer von der alten, einer, der die frühere Herrlichkeit in Silo selbst noch unmittelbar mit erlebt hat, der die Stunde der Wiedergeburt des Volkes herbeiführt. In einer Landstadt im Gebiete von Zuph wohnt ein alter Mann, der sich allgemeinen Respektes erfreut, das Volk ißt sein Opfermahl nicht eher, als bis er kommt und es segnet, er heißt Samuel. Dieser Mann wirft in die Seele eines ritterlichen Benjaminiten einen Funken hinein, der ein großes Feuer entzünden soll, er gibt ihm die Gewißheit, daß er zu großen Dingen bestimmt ist, daß Gott ihn als auserwähltes Rüstzeug brauchen will; er weiß die Ältesten des Volkes für den unerhörten, mit allen alten Vorstellungen brechenden und gewiß von ihm selbst nicht ohne die schwersten Bedenken und ernsteste Aussprache mit seinem Gott gefaßten Plan zu gewinnen, daß auch Israels Einheit neben dem unsichtbaren Bande gemeinsamen Glaubens des äußeren einer einheitlichen Repräsentation durch einen König bedürfe. Und er ist es endlich, der nach einer glänzenden Waffentat des auserlesenen Mannes gegen die Ammoniter diesem in Gilgal unter dem Königsjubil der Menge die Krone aufs Haupt setzt und damit den Befreiungskrieg des Volkes Gottes einleitet, der den Anfang einer neuen Ära desselben und eines fabelhaften Kulturaufschwunges bildet.

Doch einige Jahre später ein anderes Bild. Der neue König ist von Erfolg zu Erfolg geeilt, er ist inzwischen sogar zur Offensive übergegangen, hat dem mächtigen und gefürchteten Agag, König der Amaleqiter im Süden des Landes, den heiligen Krieg erklärt, einen Rachekrieg für einst dem Volke Jahwes angetanes Unrecht. Er hat ihn niedergeworfen und führt ihn mit einer Riesenbeute heim, ein frohes Dankfest für den Sieg zu feiern. Aber diese Verschonung feindlichen, menschlichen und tierischen Lebens ist eine Ver-sündigung an altheiliger Sitte. Im heiligen Kriege gehört die Beute dem unsichtbaren himmlischen Herrn, sie muß verteilt, an ihr der Bann vollzogen werden. Es ist die erste ¹⁾ Kollision der neuen Kultur mit der alten Religion. Und siehe, derselbe Mann mit den nie geschorenen, nun schneeweißen Haaren und den hellen Augen, der jene herbeigeführt

¹⁾ Einen späteren Doppelgänger dieser Erzählung finden wir 1 Kön. 20, 35—43.

hat, tritt dem von ihm selbst erkorenen König entgegen und schleudert ihm das wohl später etwas erweiterte Wort entgegen:

„Hat denn Jahwe an Brandopfern und Schlachtopfern Gefallen
Wie am Gehorsam gegen Jahwes Befehl?
Nein, Gehorsam ist mehr als Opfer
Und Hören mehr als Fett von Widdern.

— — — — —
Weil du den Befehl Jahwes gering geachtet,
So hat auch er dich zu gering geachtet für das Königtum.“
(1 Sam. 15, 22f.).

Dann vollzieht er selbst am Agag den Bann und haut ihn im Dienste Jahwes¹⁾ in Gilgal in Stücke.

Wer ist dieser Geheimnisvolle, der, in einem Landstädtchen wohnend und keinen Heerbann oder dergleichen hinter sich habend, eine Krone austeilte und eine Krone nimmt? Verschiedene Bäche der Tradition sind uns über ihn zugeflossen.

In der ältesten Überlieferungsschicht heißt er bald „Gottesmann“, bald „Seher“ (vgl. 1 Sam. 9, 6. 8. 11). Zugleich fungiert er in seiner Heimatstadt als Priester. Was man unter jenem verstand, sagt uns dieselbe Quelle deutlich: es ist ein Mann, der die Gabe des Hellsehens besitzt, mit dem Gott spricht, „alles, was er sagt, trifft sicher ein“, an den man sich daher mit allen Anliegen, auch wegen des Verlustes von ein paar Eseln wendet, und dem man dafür mit einem Geschenke aufwartet. Man muß sich aber hüten, wegen dieses Zuges, der in der Saulgeschichte gerade absichtlich hervorgekehrt wird, um den Kontrast zwischen Gottes Wunderwirken und den kurzen menschlichen Gedanken scharf hervortreten zu lassen und die Erzählung möglichst dramatisch lebendig zu gestalten, sich die Wirksamkeit eines solchen Gottesmannes auf den engen Kreis alltäglicher privater Angelegenheiten beschränkt vorzustellen. Nein, ein solcher „Sehender“, der eines näheren Umganges mit Gott gewürdigt und in den göttlichen Willen eingeweiht ist, hat ebenso, ja erst recht auch Entscheidungen über das Schicksal des ganzen Volkes zu treffen, und willig beugt sich vor der Autorität dieses Mannes aus dem kleinen Rama die ganze, nach dem Siege über die Ammoniter zusammengeströmte Volksmenge (vgl. 1 Sam. 9, 16; 11, 14). Auch der Vetter Sauls in Gibeon

¹⁾ So ist 1 Sam. 15, 33 zu übersetzen, vgl. 1 Mos. 10, 9; 2 Kön. 4, 38; 5, 2.

kennt den Samuel ohne weiteres (10, 15). Daß man schon in der ganzen Richterzeit solche zum Umgange von Gott erkorene Männer oder auch Frauen kannte, zeigen uns Stellen wie Richt. 3, 6. 8; 1 Sam. 2, 27. Die Debora entflammt durch ihre Sprüche nicht nur das ganze Volk zum Kriege, sondern spricht demselben auch Recht (vgl. Richt. 4, 4f.; 5, 7b, gehört hinter v. 8; 5, 12). Und vor allem erzählte sich das Volk seit alters von dem großen Wundermann, mit dem einst in der Wüste Gott von Angesicht zu Angesicht geredet hatte, durch dessen Vermittlung überhaupt das Verhältnis Gottes zu seinem Volke begründet war und dem jener seinen heiligen Willen für alle Zeiten grundlegend mitgeteilt hatte, von dem Gottesmanne Mose (2 Mos. 24, 12; 5 Mos. 33, 1. 8; 34, 10; Jos. 14, 6).

Es ist also gewiß ein handgreiflicher formaler, aber kaum ein sachlicher Unterschied, wenn Samuel in einer anderen etwas jüngeren Überlieferungsschicht als der Richter über das ganze Volk und Fürbitter für dasselbe erscheint, als ein Mann, zu dem tatsächlich die Ältesten des ganzen Volkes kommen, der bald große Volksversammlungen beruft, bald selbst richtend von Ort zu Ort zieht (vgl. 1 Sam. 7, 5 ff. 15 ff.; 8, 1 ff.; 10, 17 ff.; 12, 1 ff.; 19, 23 ff. usw.).

Und es ist endlich nur eine dankenswerte Ergänzung unseres Wissens, wenn wir in einer dritten Quelle, einer Jugendgeschichte Samuels, hören, daß er zu den „Geweiheten“ in Silo gehörte, schon vor seiner Geburt wie einst ein Simson und nach einer Tradition auch Joseph (vgl. 1 Mos. 49, 26; 5 Mos. 33, 16) dort dem lebenslänglichen Jahwedienste gewidmet und auch als Diener am Heiligtum unter den Augen des würdigen Eli aufgewachsen war. Gerade in dem Zerstückten des Agag kommt auch später wieder seine Nasiräernatur zum Durchbruch.

Eine Lücke in unserem Wissen klappt nur über die Zeit seines Lebens zwischen der Zerstörung des Silonitischen Heiligtums, und dem Beginne der Bestrebungen, die zur Abschüttelung des Philisterjoches führten. Da treffen wir den schon durch Träume an heiliger Stätte zu dereinstiger großer Rolle im Volke bestimmten Jüngling als greisen Seher in Rama, Mizpa und Gilgal an der Arbeit, im Auftrage seines Gottes die neue Zeit herbeizuführen.

Kurzum, das kann als absolut feststehender historischer Kern aller Überlieferung über ihn herausgeschält werden, daß dieser Mann an einem der wichtigsten Wendepunkte der israelitischen Geschichte, da es sich um Sein oder Nichtsein des Volkes handelte, aufgetreten ist und daß er es war, der

in der Gewißheit des Willens seines Gottes das einzige Mittel, das Israel politisch retten konnte, die Monarchie, proklamiert und den ersten Träger derselben ausersehen hat. Damit zugleich aber — und das macht man sich oft nicht genug klar — hat er auch eine ganz neue religiöse Ära heraufgeführt. Es war etwas anderes, als wenn in einem der Nachbarvölker ein König erstand. In Israel war seit Jahrhunderten schon über das des Blutes hinaus ein Band der Stämme vorhanden, das der Religion. Jahwe, der gemeinsame Herr und König, hatte die gemeinsamen Aktionen geleitet, das Volk in Kampf und Sieg geführt, es gerichtet usw. (vgl. Richt. 5). Diese religiöse Gemeinsamkeit sollte nun eine ganz neue, stärkere, äußerlich und irdisch sichtbare Ausprägung finden in dem Gesalbten Jahwes, den er zum Retter und Lenker seines Volkes berief.

So lernen wir den anderen Zug in Samuels Lebensbild als geschichtlich notwendig und daher auch wirklich begreifen, daß er ängstlich darüber gewacht hat, daß die neue Institution nicht zu einer Verweltlichung führe, sondern die alte Gottesherrschaft trotzdem aufrecht erhalten würde, und daß er, als er merkte, die Verhältnisse würden mächtiger als er, vor dem Bruche mit dem von ihm selbst erkorenen Werkzeuge nicht zurückschreckte. Wir stehen hier also an einem Entwicklungsknoten in der Geschichte des Gottesreichs von ungeheurer Tragweite, spüren auf der einen Seite einen neuen gewaltig vorwärts treibenden Faktor, der aber auf der anderen zugleich die drohendsten Gefahren in sich birgt.

Aber noch ein anderer Zug im Lebensbilde Samuels läßt seine Zeit als eine Ära auch religiöser Neu- oder wenigstens Weiterbildung erscheinen. In der zuletzt genannten Jugendgeschichte wird er einmal noch in anderer Weise bezeichnet, nämlich als Nabi, gewöhnlich, wenn auch nicht ganz richtig, mit „Prophet“ übersetzt (3, 20). Ob er wirklich diesen Titel geführt hat, ist zwar stark umstritten. 1 Sam. 9, 9 wird in einer Glosse zu der Frage Sauls (v. 11): „Ist der Seher hier?“ gesagt:

„Vor Zeiten sagte man in Israel, wenn man Gott befragen ging, also: Kommt, laßt uns zum Seher gehn! Denn die jetzt Propheten genannt werden, hießen vor Zeiten Seher.“¹⁾

¹⁾ König (vgl. „Das alttestamentliche Prophetentum“ S. 9 und „Geschichte der alttest. Rel.“ S. 108f.) will hier der LXX folgen, nach der zu übersetzen wäre: denn den Propheten nannte das Volk „der Seher.“ Aber das zweimalige עֵינֵי in dem Verse legt doch die Vermutung näher, daß hier wirklich von dem verschiedenen Sprachgebrauch zweier Epochen die

Sehr viele Forscher folgern heutzutage aus dieser Notiz, die der Zeit zwischen Jeremia und Sacharia angehören dürfte, — denn in der Zeit des Glossators befragt man noch den Nabi, in den Tagen Jesajas war aber der Titel „Seher“ noch in Kurs (vgl. Jes. 30, 10), während er andererseits in denen des Chronisten künstlich wieder in Umlauf gesetzt wurde (vgl. I 9, 22; 26, 28; 29, 29; II 16, 7. 10) —, daß Samuel, geschweige denn einer vor ihm noch nicht als Nabi titulierte sei. Aber in Wirklichkeit ist doch aus dieser Stelle nur zu folgern, daß man in der Zeit des Glossators nicht mehr sagte: wir wollen zum Seher gehn, nicht aber, daß man in Samuels Zeit nicht auch hätte sagen können: wir wollen zu dem Nabi gehn. Denn „wir wollen zu dem Mann Gottes gehn“, oder „wir wollen das Wort Jahwes suchen“ ist doch in diesen Zeit sicher auch oft gesagt — trotz jener Glosse.

Nun ist das eine ja ganz unleugbar, daß diese Nebiim in der Zeit Samuels eine bekannte Größe im Volksleben waren. Als Samuel den Saul nach der provisorischen Salbung entläßt, da gibt er ihm als drittes Zeichen dafür, daß sich seine Ankündigung verwirklichen werde, an, daß ihm in Gibeä Gottes ein Trupp von Nebiim begegnen werde; „vor ihnen her ertönt Harfe, Pauke, Flöte und Zither, während sie selbst in prophetischer Begeisterung sind“. So geschieht es. Als Saul mit ihnen zusammentrifft, springt der Geist Gottes auch auf ihn über, so daß er sich mitten unter ihnen wie ein Verzückerter gebärdet. Daher das Sprichwort: „Gehört denn auch Saul zu den Nebiim?“ ein Wort, aus dem zwar nicht, wie oft gefolgert wird, Verachtung spricht, wohl aber gefolgert werden darf, daß das Volk diesem Übergreifen des göttlichen Geistes auf den einfachen Landmann noch als etwas Ungewöhnlichem und Neuem gegenüberstand.¹⁾ In welcher Weise sich diese Banden²⁾ betätigten, darüber kann ein Zweifel nicht obwalten. Es sind Ekstatiker, die durch Musik und Tanz eine religiöse Verzückerung herbeiführen, die sich im Abwerfen der Kleider, Konvulsionen, Raserei, Zungenreden u. dgl. äußert, eine Verzückerung, wie sie uns z. B. von den indischen Fakiren und den islamitischen Derwischen, aber ganz besonders von den syrischen Cinäden und den

Rede ist. Ja, die LXX selbst muß es so aufgefaßt haben, wie das *ἐκστατος* in v. a zeigt.

¹⁾ Ebenso wenig spricht aus 10, 12 Verachtung; es ist lediglich Volkswitz, der das Wort Nabi damit zu erklären sucht, daß diese Männer jetzt aus ihren Familien austreten, keinen Vater mehr haben, vgl. 5 Mos. 33, 9; auch Klostermann „Geschichte“ S. 142.

²⁾ So ist 10, 6 wörtlich zu übersetzen.

thrakisch-griechischen Dionysverehrern¹⁾ her bekannt ist, die aber hier natürlich der Verherrlichung des Gottes Israels galt.

Nun ist in den letzten Jahrzehnten viel darüber debatiert, ob dieser Nebiismus ein bodenständiges israelitisches oder ein damals von außen gekommenes Gewächs sei. Überwiegend entscheidet man sich jetzt dafür, daß er kananäischer Herkunft sei und erst unter dem Drucke der Philisterherrschaft seinen Einzug in Israel gehalten habe als ein Mittel, die religiöse Begeisterung anzufachen.²⁾ Richtig hieran ist auf jeden Fall, daß wir vor der Ara Samuels in Israel nichts von solchen ekstatischen Genossenschaften hören. Und richtig ist ebenfalls, daß die Kananiter eine analoge religiöse Ekstase gekannt haben, wie die Bibel selbst bezeugt, die von Nebiim des Baal redet (vgl. 1 Kön. 18, 28 ff.)³⁾

Und doch glaube ich, daß diese Anschauung aufzugeben ist, wie sich denn auch in neuerer Zeit ein immer stärkerer Widerspruch gegen sie geltend macht.⁴⁾ Zunächst haben mehrere Forscher mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß jedenfalls Amos (2, 11) die Nebiim schon mit der Ara der Eroberung des Landes in Zusammenhang gebracht hat⁵⁾ und daß sowohl ihr späteres Zusammenwirken mit den Rekabiten (2 Kön. 10, 15 ff.) wie ihre Tracht, der härene Mantel (1 Kön. 20, 38 ff.; 2 Kön. 1, 8; Jes. 20, 2; Sach. 13, 4) und eventuell auch gewisse Tätowierungen, die sie auf der Stirne trugen (vgl. 1 Kön. 20, 35 ff. mit Sach. 13, 6) es wahrscheinlich machen, daß ihre Existenz bis in die Zeit der Wüstenwanderung zurückreiche.

Zweitens wird es bestätigt durch die Erwägung, daß jene Zeit neu erwachenden Nationalgefühles zu einer solchen Entlehnung von den Kananäern so ungünstig wie nur möglich ist, daß die Nebiim in Israel gerade die schärfsten Vorkämpfer gegen den Kananismus waren, und daß, wenn in diesem die Wurzel der Erscheinung zu suchen wäre, wir doch auch in den Schilderungen der späteren Propheten von

¹⁾ Vgl. Movers „Die Phönizier“ S. 683 ff.; Rohde „Psyche“ S. 327 ff.

²⁾ Vgl. z. B. Kuenen „De profeten“ I 49–52, II 322–330; Cornill „Der israelitische Prophetismus“⁷ S. 14; Kautzsch „Bibl. Theol. des A. T.“ S. 131 u. v. a.

³⁾ Vgl. außerdem den ägyptischen Bericht des Wen-Amun über einen Ekstatiker in dem phönizischen Byblos um 1100. (Bei Großmann „Texte und Bilder“ I S. 225 ff.).

⁴⁾ Vgl. Stade „Biblische Theologie des A. T.“ I S. 67; Gunkel „Elias“ S. 75 Anm. 76 und vor allem König „Geschichte d. at. Rel.“ S. 109 ff.

⁵⁾ Vgl. auch Hosea 12, 11. 14.

den in Israel eingedrungenen kananäischen öffentlichen und Geheimkulten gerade auch die Verzückung tadelnd erwähnt finden müßten.

Was nun drittens die positiven Nachrichten über das Alter des Nebiismus in Israel anbetrifft, so muß man sich doch zuerst einmal an die Dürftigkeit unserer Quellen über die Richterzeit überhaupt erinnern, auch der „Seher“ wird ja tatsächlich nie in ihnen erwähnt. Sodann aber liegt es so, daß die eine der beiden ältesten großen Geschichtsquellen, der sog. Elohist jene Erscheinung schon bis in die Zeit Abrahams zurückdatiert und in diesem wie in Mose, Mirjam und Debora Nebiim gesehen hat (vgl. 1 Mos. 20, 7. 17; 2 Mos. 15, 20; 5 Mos. 34, 10; Richt. 4, 4). Und wenn man es natürlich auch nicht für schlechthin unmöglich erklären kann, daß hier ein Anachronismus, eine künstliche Zurückdatierung aus nachsamuelischer Zeit vorliege, so gibt doch zu sehr ernsten Bedenken gegen diese Annahme der Umstand Anlaß, daß die Charakterisierung der Debora als Nebiah durchaus durch das uralte Lied Richter 5 bestätigt wird, in dem es heißt:

„Wach auf, wach auf, Debora!
Wach auf, wach auf, sprich den Spruch,“¹⁾

daß aber auch die Schilderung der Tätigkeit der Nebiah Mirjam (2 Mos. 15, 20 f.) mit der der späteren Propheten gar keine Berührung hat.

Endlich hat man auch die Etymologie des Wortes Nabi zur Entscheidung heranziehen wollen. Richtig ist hier längst festgestellt, daß sich eine hebräische Ableitung nicht geben lasse, daß wir hier nur ein von jenem Nomen abgeleitetes Verbum in der Bedeutung „von Ekstase ergriffen sein“, „weissagen“, auch „rasen“ (z. B. 1 Sam. 18, 10) besitzen. Aber zu irgendwelchen geschichtlichen Folgerungen berechtigt uns das nicht. Denn wenn auch nach den im Alten Testamente selbst gegebenen Erklärungen (vgl. 2 Mos. 4, 16; 7, 1; Jes. 30, 2; Jer. 15, 19 u. a.) ein Zusammenhang mit dem arabischen Verb naba' „verkünden“ durchaus das wahrscheinlichste ist,²⁾ so ist doch einmal mit Recht von anderer Seite darauf verwiesen, daß auch sonst im Hebräischen viele Nomina ohne

¹⁾ v. 12. Vgl. zu dem שִׁיר das sonstige מִשְׁל 4 Mos. 23, 7. 18; Jes. 14, 4; Micha 2, 4; auch 1 Kön. 22, 17.

²⁾ Nach anderen (z. B. Kautzsch), aber weniger wahrscheinlich mit נָבָא hervorsprudeln, also „einer, der verzückte Ausrufe tut“, vgl. das später noch gebrauchte דָּרַף „den Geifer fallen lassen“.

entsprechendes Verbum existieren, ohne daß je jemand daraus auf fremdländischen Import geschlossen hätte (vgl. die Bezeichnung für „Blut“, „Dünger“, „Priester“ usw.).¹⁾ Und zweitens legt die neuerdings immer stärker auftauchende Wahrscheinlichkeit eines gleichzeitigen Zusammenhanges mit dem babylonischen Gottesnamen Nabu, der in Babylon der eigentliche Schicksalsbestimmer und Dolmetscher der Beschlüsse des Götterrates ist,²⁾ die also auch schließlich auf die Bedeutung „Verkündiger des göttlichen Willens“ hinauslaufen würde, mindestens als ebenso berechtigt die Annahme nahe, daß wir es hier mit einer Berufsbezeichnung zu tun haben, die schon von den Vätern Israels aus dem Zweistromlande mitgebracht sein oder auf die noch vorkananäischen Neboheiligtümer in und um Palästina zurückgeführt werden könnte.³⁾

Nach allem dürfte das einzige den Quellen entsprechende Urteil dieses sein: Nebiim in dem Sinne von Verkündigern des göttlichen Willens hat es seit ältester Zeit in Israel gegeben. Ob dieselben sich mit den „Sehern“ deckten und nur nach einer anderen Seite ihrer Tätigkeit hin als „Dolmetscher“ bezeichnet wurden,⁴⁾ oder ob im Unterschiede von den Sehern als besondere Form des Zustandes, in dem die Nebiim ihre Offenbarungen empfangen, ein eigenartiges Verzücktsein, ein Fallen des Geistes Gottes auf sie bzw. eine Inkarnation desselben in ihnen betrachtet wurde, wissen wir einfach nicht sicher.⁵⁾ Nur das steht fest, daß die Nebiim als ekstatische Genossenschaften, der Nebiismus als eine Massenbewegung uns nie vor der Ära Samuels begegnen, daß also mit diesen „Banden“ tatsächlich damals ein neuer bedeutsamer Faktor

¹⁾ Vgl. König „Das altt. Prophetentum“ S. 11.

²⁾ Vgl. K. A. T. ³ S. 402 ff.

³⁾ Vgl. die verschiedenen Orte „Nob“ in Palästina (Buhl „Geographie“ S. 198). Ist es Zufall, daß von den beiden größten der alten Nebiim der eine gerade auf, der andere bei dem Nebo verschwunden ist, Mose und Elia? vgl. 5 Mos. 34, 1 ff.; 2 Kön. 2, 5 ff. Denn bei der sonstigen offenkundigen Parallelität zwischen dem Leben dieser beiden Männer (vgl. II) kann es kaum zweifelhaft sein, daß nach der Meinung des Verfassers der Todesweg des Elias von Gilgal über Jericho und den Jordan nach dem von da nur ca. 8 Stunden entfernten Nebo ging. Freilich ist vorläufig der Zusammenhang zwischen diesem Heiligtum und dem Gotte Nabu auch nur eine Hypothese; vgl. Franckh „Die Prophetie in der Zeit vor Amos“ S. 40 ff.

⁴⁾ So z. B. König „Geschichte der altt. Rel.“ S. 108.

⁵⁾ Für das letztere spricht nach meiner Meinung der Umstand mehr, daß die Banden nun eben als „Schar von Nebiim“ bezeichnet werden.

in die Geschichte Israels eingetreten ist.¹⁾ Daß zur Erklärung dieser Ekstatikerscharen kananäische Einflüsse herangezogen werden müßten, ist nach dem oben Gesagten höchst unwahrscheinlich. Hatte Israel schon zuvor ekstatische Zustände gekannt — und das ist ja ganz offenkundig (vgl. Richt. 5, 12; 3, 10; 6, 34; 14, 6. 19) —, so ist nichts natürlicher, als daß in einer Zeit der religiösen und nationalen Krisis, wie es die nach dem Verluste der Bundeslade und der Entweiheung Silos war, auch eine ekstatische Bewegung im Volke um sich greifen konnte.

Nur bei dieser Auffassung erklärt es sich, daß schon unter Saul selbst und vollends unter König David neben jenen Nebiimbanden sich Nebiim finden, von denen wir den Eindruck haben, daß sie alles andere eher sind als Mitglieder solcher Ekstatikergenossenschaften. Unter Saul werden sie neben Träumen und Losorakel als ein Mittel genannt, den göttlichen Willen zu erkunden (1 Sam. 28, 6). Und in der unmittelbar darauf folgenden Zeit haben wir die Kette Nathan—Gad—Ahia. Wenn man auch hier bei dem zweiten nicht ganz ohne Grund an eine spätere Einfügung des Wortes Nabi gedacht hat,²⁾ so ist das doch beim ersten und dritten vollständig ausgeschlossen. Sie führen schon in den ältesten, nach unserem Urteil zum Teil aus der Zeit Salomos stammenden Quellen diese Bezeichnung (vgl. 2 Sam. 7, 2; 12, 25; 1 Kön. 1, 8. 23; 11, 29 usw.). In dem Bilde dieser fehlt aber jeder ekstatische Zug, die Offenbarung vollzieht sich bei ihnen einfach mittels des ihnen von Gott eingegebenen und aufgetragenen Wortes, und daraus, daß der eine von ihnen der ständige Berater des Königs ist, daß ihm die Erziehung eines königlichen Prinzen übertragen wird, daß der andere geradezu über das Schicksal des ganzen Volkes mehrfach entscheidet, sehen wir, welche Rolle sie am Hofe und im Volke gespielt haben.

Alle diese Nebiim wirken genau in derselben Richtung und Weise wie Samuel; Gottes Wort ergeht an sie, Gottes Sache führen sie, bei ihm legen sie Fürsprache ein, aber sie haben auch seinen heiligen Willen sicherzustellen gegenüber allen Neuerungen, die die neue Kultur mit sich bringt; ja, ihr eigenes Leben setzen sie dafür aufs Spiel, weil sie wissen,

¹⁾ 4 Mos. 11, 23 ff. handelt es sich nicht um eine solche Volksbewegung; außerdem entstammt das Kapitel sicher späterer Zeit (vgl. II).

²⁾ Denn die Zusammenstellung „der Prophet Gad, der Seher Davids“ 2 Sam. 24, 11 ist befremdend. Doch wahrscheinlicher ist letzteres erst aus 1 Chron. 21, 9 eingetragen.

daß sie der Mund eines Höheren sind. So lernen wir die Rolle verstehen, die Nathan spielt, der für den alten einfachen Kult der Väterzeit (7, 1 ff.) und für das unbeugsame uralte Gottesrecht zugunsten der Schwachen (12, 1 ff.) auch den Übergriffen des irdischen Monarchen gegenüber eintritt, oder Gad, der die in der Volkszählung zum Ausdruck kommende Neigung, sich auf die eigene neugewonnene politische Kraft, auf die neue Kultur zu stützen, durchschaut (24, 1 ff.), oder Ahia, der dem verweltlichten und abgöttisch gewordenen Davidshause wieder die Reichskrone nimmt (1 Kön. 11, 29 ff.).

Daß die von diesen isoliert auftretenden und wirkenden Nebiim durchaus zu unterscheidenden Ekstatikerbanden nicht nur durch ihr ausschließlich die Ehre des Gottes Israels verherrlichendes und für ihn begeisterndes Treiben, sondern auch in ihrer Organisation in Israel sehr bald etwas ganz anderes geworden sein müssen, als analoge Erscheinungen auf kananäischem Boden oder bei sonstigen Völkern, werden wir erst in der nächsten Periode sehen; es resultiert ja ohne weiteres aus dem verschiedenen Gottesglauben. Aber für diese Periode reichen zu einem solchen Nachweise unsere Quellen nicht aus. Denn der einzige Abschnitt, aus dem wir schon jetzt derartiges belegen könnten (1 Sam. 19, 18—24), ist zweifellos erst bedeutend jüngerer Herkunft.¹⁾

Wohl aber läßt sich behaupten, daß in dem Auftauchen jener Scharen von Verzückten in der Ära Samuels die Wurzel zu einem neuen Wachstum des alten Nebiismus, Gottesmann- und Sehertums liegt, daß diese seit jener Ära mehr und mehr das wurden, was wir gewöhnlich unter Prophetentum verstehen. Zunächst schon formal. Wir können es zwar bei der Dürftigkeit unserer Quellen nicht strikte beweisen. Aber hier weist doch schon so manches in die eine und selbe Richtung, daß wir bereits in dieser Periode nicht mit Stillschweigen daran vorübergehen dürfen. Das neue Auftreten der Nebiimbanden ist nicht wirkungslos geblieben, und das macht man sich gewöhnlich nicht genügend klar; jenes ist kein Accidens, über das wir möglichst schnell in Israels Geschichte hinwegzugehen suchen müßten, sondern es war ein unbedingt notwendiger gottgewollter Faktor in der Weiterentwicklung.

Bis dahin hatten die Gottesmänner überwiegend nur Antwort gegeben, wenn das Volk sie anging, das Wort Gottes

¹⁾ Vgl. die Widersprüche zwischen 19, 23 und 15, 35; 19, 24 und 10, 12.

wurde „gesucht“. Von jetzt an haben sie die Tendenz zur Offensive erhalten. Die tiefe Schmach, die Gott und seinem Volke angetan war, hatte die Gottbegeisterung als Massenerscheinung hervorgerufen, Gottes Geist sollte sich stärker zur Geltung bringen als bisher; an Stelle der bisherigen gottesdienstlichen Things und der Zusammenkünfte bei den periodisch wiederkehrenden Festen brauste es wie ein Sturmwind durchs Land: alle müssen aufgerüttelt werden, sollen sie nicht unter den Sorgen und Zielen der Zeitlichkeit das Göttliche vergessen, soll die Ehre Jahwes wieder der Leitstern des Volkes werden. Trotz ihres absurden Auftretens haben gerade überall in der Welt solche „Religiosen“, das ist vom Alltäglichen abweichenden und ausschließlich der Religion lebenden Männer immer auf die breiten Massen die größten Eindrücke ausgeübt, Volksbewegungen hervorgerufen, Volksreligionen wiedergeboren. So kann auch an den bisherigen Gottesmännern, den Nebiim und Sehern, dieser Sturm nicht spurlos vorübergegangen sein, auch sie wurden aggressiver, mußten es sich stärker angelegen sein lassen, Gottes Wort in den neuen Verhältnissen überall erschallen zu lassen (vgl. im Gegensatze zu 1 Sam. 3, 1 Stellen wie 7, 5. 16; 15, 10 ff.; 2 Sam. 7, 4; 12, 1; 1 Kön. 11, 30). Ein Amos stellt sie daher ohne weiteres mit den alten Gotteskämpfern, den Nasiräern zusammen (2, 11).

Aber auch sachlich scheint ein Wandel mit ihnen vorgegangen, der Inhalt des an sie ergangenen Wortes Gottes ein reicherer geworden zu sein. Dasselbe hat nun neben der Domäne, die es bis jetzt in erster Linie inne hatte, der Gegenwart, noch eine andere erhalten, die Zukunft. Man verstehe uns nicht falsch. Selbstverständlich hat man auch zuvor jeden Seher gerade für einen solchen gehalten, der Einblicke in die Zukunft tun könnte, aber diese bezogen sich dann doch überwiegend auf einzelne Personen, Sachen oder konkrete Situationen, wir haben aber den Eindruck, daß jetzt ganz allmählich der Schwerpunkt der ganzen prophetischen Verkündigung in die Zukunft verlegt und neben der Ankündigung einzelner Geschehnisse die Weiterentwicklung des ganzen Jahwereiches die Achse wird, um die sich ihre Reden drehen. Jene Scharen von Verzückten waren und wollten Menschen sein, ganz anders als die Alltäglichen; sie verlassen Heimatsort und Beruf, nehmen eine neue Tracht, ein ungewohntes Wesen an, um in Gemeinschaft mit Gesinnungsgenossen ein neues, der unsichtbaren Welt zugewandtes Leben zu führen; auch Saul wird durch Berührung mit ihnen „in einen anderen Menschen verwandelt“ (vgl. 1 Sam.

10, 6). Und so wird auch das, was sie ankündigten, etwas Neues, noch nie Dagewesenes: es kommt etwas ganz Neues, eine neue Ära.¹⁾

Doch wir müssen noch ein wenig tiefer graben. Wo auf Erden die Ekstase als Massenerscheinung, als etwas gemeinsam Gepflegtes auftritt, da läuft sie irgendwie auf eine Vereinigung mit der Gottheit hinaus.²⁾ Besonders schön hat seinerzeit Erwin Rohde³⁾ ausgeführt, wie in Griechenland zweifellos eine Folgeerscheinung der wilden Dionysosraserei das Bestreben, über die Materie hinaus zu gelangen, die Mystik, der Gedanke eines Lebens mit der Gottheit und die Sehnsucht nach ihm war. Sobald nun einmal in Israel die Ekstase weitere Kreise des Volkes ergriff, mußte hier, der Eigenart seines Gottesglaubens entsprechend, diese Sehnsucht sich zu einer solchen nach dem Kommen Gottes zu seinem Volke gestalten, nach einer ungleich intensiveren Vereinigung beider als bisher, die aber lediglich von Gott selbst ausgehen konnte. Und so ist seit der Ära Samuels, wenn auch ganz allmählich, und zum Teil unsichtbar wachsend die zweite Tendenz des israelitischen Prophetismus die Richtung auf den Gedanken geworden: es kommt etwas Neues, es kommt Gott selbst; im Lichte dieser kommenden Ära muß die Gegenwart gesehen und nach ihr gewertet werden.

Wir sagten schon, bei der Dürftigkeit unserer Quellen vermögen wir das Gesagte freilich für die damalige Zeit noch nicht strikte zu beweisen, wir ahnen es mehr und schließen es aus gegebenen Prämissen. Aber durch zwei Argumente können wir es doch noch wahrscheinlicher machen.

Zunächst treffen wir bei den späteren Propheten, von denen uns Schriften erhalten sind, ganze Abschnitte und einzelne Vorstellungen an, die wir aus ihrem eigenen Vorstellungskreise nicht nur schlechterdings nicht ableiten können, sondern, die sogar manchen ihrer Anschauungen eher zu widersprechen scheinen, die sie also überkommen haben müssen.

¹⁾ Man vergleiche, wie z. B. auch der Dionysos, dem die phrygischen Ekstatiker dienen, der Bringer einer neuen Zeit ist (Cumont „Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum“ S. 60).

²⁾ Vgl. z. B. Wundt „Völkerpsychologie“ II 3, S. 698.

³⁾ Vgl. „Psyche“ S. 347, 350 ff. Auch hier geht aus dem Zeitalter der Ekstase das der Sibyllen und Bakiden hervor. Wenn wir unmittelbar auch fast nichts mehr von den Orakeln dieser im 7. und 6. Jahrhundert haben, so können wir doch aus den Erzählungen über sie schließen, daß es sich um Schilderungen von göttlichen Heimsuchungen oder Anzeichen drohenden Götterzornes handelte (vgl. Wilamowitz-Möllendorf „Die griechische Literatur des Altertums“ S. 28). Daher gehen übrigens gewöhnlich mit den ekstatischen auch tiefe Bußbewegungen Hand in Hand.

Und überwiegend sind es gerade die eschatologischen, die Aussagen über das kommende Heil oder Unheil. Auf wen könnten wir diese dann naturgemäßer zurückführen, als eben auf ihre prophetischen Vorgänger, auf die Männer, deren direkte Schüler sie zwar nicht sein wollen, die aber doch bis jetzt den Acker bestellt hatten, auf dem nun auch sie bauen wollten mit dem Worte Gottes, und zwar auch speziell mit dem Appell an die Zukunft? Wir kommen hierauf eingehend in Studie II zurück.¹⁾

Doch noch unmittelbarer können wir es wahrscheinlich machen. Ich glaube, daß uns eine glückliche Fügung noch einige poetische Produkte, die aus diesen alten Prophetenkreisen hervorgegangen sind, erhalten hat. In erster Linie denke ich da an die viel in der Literaturgeschichte herumgezerzten Bileamsprüche (4 Mos. 23 u. 24).²⁾ Ganz gewiß sind dieselben aus der Seele des ausländischen Sehers der mosaischen Ära heraus gedichtet, aber der Dichter ist natürlich ein Israelit, „ein Mann, der Gottesworte vernimmt und des Höchsten Gedanken kennt, der Gesichte des Allmächtigen schaut, hingesunken und enthüllten Auges“, ein Mann, wahrscheinlich gerade aus der Ära Samuels, spätestens Davids, wie schon die ganze Diktion und Anschauungswelt zeigt. Nun, und in diesen tritt uns gerade das entgegen, was wir für den Prophetismus jener Zeit postulierten: sie schildern Israels Zustand und Geschichte in eschatologischem Lichte, malen den Paradieszustand, dem es zustrebt, als schon gegenwärtig:

„Jahwe sein Gott ist bei ihm,
Und Königsjubiläum erschallt in ihm.“
(23, 21 vgl. 23, 9; 24, 6. 17).

Einen Zukunftsausblick über weite Generationen hin enthält ferner der Ausspruch Nathans an David 2 Sam. 7, 8—16, dessen Kern sicher echt ist, vollends aber erweitert sich der Blick eines Sehers über die Zeit der Herrschaft der Davidsdynastie hinaus in die eschatologische Endzeit, da der kommen wird, dem der Gehorsam der Völker zufällt und der das Paradies wiederbringt, in dem berühmten Judasprüche des Jaqobssegens, der ebenfalls der davidischen Regierungszeit entstammt (1 Mos. 49, 8—12).³⁾ Möglicherweise sind endlich auch

¹⁾ Vorläufig vergleiche Großmann „Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie“ S. 155f.

²⁾ Vgl. dazu meine „Einleitung“ S. 20f.

³⁾ Vgl. Sellin „Die Schilohweissagung“ 1908.

die als „die letzten Worte Davids“ auf uns gekommenen Sprüche (2 Sam. 23, 1—7) ein solcher von seinem Hofseher gedichteter Ausblick in die Zukunft, da das Heil sprossen wird, wie Psalm 2 und 110 prophetische Sprüche enthalten, die zur Feier seiner oder des Salomo Thronbesteigung gesungen wurden und die durch Israels König vermittelte Welt-herrschaft Gottes schildern, der die Geschichte zustrebt.

So haben wir wohl ein einigermaßen abgerundetes Bild von dem ältesten Prophetismus Israels gewonnen. Freilich, das erste Stadium dieser Erscheinung können wir mit den uns zur Verfügung stehenden Mitteln nicht mehr erreichen; ihre Wurzeln verlieren sich in der Ära vor Samuel, und wir wissen eigentlich nur, daß sie damals auch schon da war. Aber seit Samuel tritt sie in das Licht der Geschichte in einigen kraftvollen, markanten Persönlichkeiten, denen kein anderes Volk des alten Orients etwas an die Seite zu setzen hat, und in einigen ihrer Worte, die uns erhalten sind. Gerade in dem Augenblick aber, wo die Erscheinung geschichtlich greifbar wird, ist sie offenbar in einer gewissen Umwandlung begriffen. Eine neue Zeit hat ihr auch neue Aufgaben gestellt und eine ekstatische Massenbewegung ist nicht spurlos an ihr vorübergegangen. Es ist grundverkehrt zu meinen, der altisraelitische Prophetismus habe nur das Alte konserviert.¹⁾ Er hat vielmehr ein doppeltes Gesicht: gewiß will er auf der einen Seite ängstlich darüber wachen, daß Glaube und Sitte der Väter gewahrt werde gegenüber einer neuen Kultur, aber auf der anderen inauguriert er selbst gerade immer etwas Neues, da er die kommenden von Gott gewollten Umwälzungen spürt und die Ziele kennt, denen die Geschichte zustrebt.

II. Der Prophetismus im 9. Jahrhundert.

150 Jahre später. Israel hat inzwischen den Gipfel politischer Macht und kultureller Entwicklung, der ihm in der Geschichte beschieden sein sollte, überschritten. Es ist wieder bergab gegangen. Die 10 Stämme haben sich nicht lange staatlich an Juda ketten lassen, verschiedene andere Motive, Empörung über die Steuerlasten und auch nicht zum mindesten die Reaktion prophetischer Kreise gegen den jerusalemischen Kosmopolitismus und die Verachtung von väter-

¹⁾ So z. B. Stade „Biblische Theologie des A. T.“ S. 69.

lichem Glauben und Sitte haben dazu beigetragen, die Spaltung herbeizuführen, die den Todeskeim für Israel in sich barg, wenn er auch erst 200 bzw. 350 Jahre später akut wurde. Über die inneren religiösen Zustände in dem geteilten Reiche im ersten Jahrhundert dieser Spaltung wissen wir, abgesehen von der Nachricht über die Einführung des Bilderdienstes durch Jerobeam I., leider so gut wie gar nichts.

Da beginnen plötzlich von den Tagen König Ahabs an die Quellen reicher zu fließen, und durch sie erfahren wir auch wieder Näheres über den Prophetismus. Freilich unmittelbar gleichzeitige, historisch ganz zuverlässige Quellen sind es immer noch nicht. Es handelt sich teils um volkstümliche Erzählungen, in denen Propheten eine Rolle spielen (1 Kön. 20; 22; 2 Kön. 3; 9, 1—10, 27), teils um solche, die unmittelbar aus Prophetenkreisen hervorgegangen sind (vgl. 2 Kön. 8, 4 f.; ich rechne hierher 1 Kön. 17—19; 21; 2 Kön. 1; 2; 4—8; 13, 14—21). Enthalten sicher auch besonders die letzteren im einzelnen viele legendarische Ausschmückungen, so müssen sie doch bereits rund 50 Jahre nach den erzählten Ereignissen niedergeschrieben sein und verdienen infolgedessen sowohl in Hinblick auf die hauptsächlichen Tatsachen wie vor allem die Schilderung der religiösen Zustände nicht nur Beachtung, sondern auch Zutrauen.¹⁾

Das erste, was uns nun hier entgegentritt, ist das, daß der Nebiismus in der Zeit, über die die Quellen schweigen, an Bedeutung nicht nur nichts eingebüßt, nein, offenbar noch gewonnen hat. Am Hofe Ahabs treffen wir rund vierhundert an (1 Kön. 22, 6), in allen möglichen Städten, in Gilgal, Bethel, Jericho, Samarien haben sie ihre Niederlassungen. sind also durch das ganze Land teils an der Stätte alter Heiligtümer, teils aber auch in jüngeren Städten verbreitet (2 Kön. 2, 1, 3, 5, 25 usw.), keine wichtige Entscheidung im Staatsleben wird getroffen, ohne daß sie befragt werden. Bei allen Kriegen und staatlichen Umwälzungen haben sie ihre Hände mit im Spiele, sie sind die eigentlichen Fortbeweger der Geschichte.

Das zweite, was sich uns aufdrängt, ist das, daß das ekstatische Wesen sehr stark an die Peripherie gedrängt ist. Ganz gewiß ist es noch vorhanden in der Schilderung Elias als eines vor Ahab vom Karmel bis Jesreel Herlaufenden,

¹⁾ Zu beachten ist besonders, daß diese Legenden noch nichts von Polemik gegen den Stierdienst oder gar die Vielheit der Altäre wissen (19, 14). Im übrigen vgl. Brögelmann „De fonte, qui est de Elia, quaestiones selectae“. Tübingen 1910.

was auf die Hand Jahwes zurückgeführt wird (I 18, 46), in den Erzählungen von seinen plötzlichen Entrückungen (I 18, 12 ff.; II 2, 16), in der Gewohnheit Elisass, zum Saitenspiel zu weissagen (II 3, 15), in der Bezeichnung „Verrückter“, die für die Propheten in manchen Kreisen des Volkes kursiert (II 9, 11). Auch das ganze Gebaren der 400, die vor dem Throne Ahabs im Chore schreien: „Zieh hin, hab Glück, Jahwe wird Ramoth in des Königs Hand geben“, ist nicht weit von dem ekstatischen entfernt. Aber andererseits kann es doch kein Zufall sein, daß in den vielen und eingehenden Schilderungen, die wir über das Leben und Treiben der damaligen Prophetengenossenschaften besitzen, uns von eigentlichen Verzückungen nie etwas erzählt wird. An die Stelle ihres einstigen Rasens durch das Land ist ein friedliches stilles Zusammenleben in Kolonien geworden, sie freien auch und beweisen damit, daß sie sich in der Zeit einzurichten gewillt sind. Ihr Lebensunterhalt wird nach wie vor durch „Geschenke“, die sie für ihr Weissagen erhalten, aufgebracht (I 14, 3; II 5, 15; 8, 9 ff.). Im Volksgros können wir trotz des gelegentlichen Spottes, den ihr äußeres Gebaren wie ihre Tracht in den modernen Verhältnissen herausfordern (II 2, 23 ff.; 9, 11), im allgemeinen größten Respekt vor ihnen konstatieren, dasselbe schätzt sie offenbar durchschnittlich höher ein als die Priester an den Heiligtümern und sieht in ihnen in erster Linie Fürbitter in allen irdischen Nöten, auf deren Stimme die Gottheit unmittelbar hört (II 4, 33, wie schon beim Elohisten 1 Mos. 20, 7). Auch die Könige wissen ganz genau, wie fest diese Geheimnisvollen im Volke verankert sind, wie sie die Menge hinter sich haben, weil das Wort Jahwes bei ihnen ist (I 18, 17; 22, 8; II 3, 12). Womit sie sich eigentlich beschäftigt haben, wird uns leider nie ausführlich erzählt, aber selbstverständlich doch in erster Linie mit physisch-psychischen Vorbereitungen auf Offenbarungszustände, die sie in den Stand setzen sollten, richtige Gefäße des göttlichen Geistes zu werden, klar in jeder Situation das Wort Gottes zu vernehmen; in zweiter Linie werden wir freilich auch an eine Pflege der überlieferten heiligen Geschichte und Literatur, sowie an eine selbsttätige Weiterbildung derjenigen Dichtung, die ihre eigentliche Domäne war, der eschatologischen, denken müssen. Wir haben nach meiner Meinung wenigstens ein sicheres herrliches Denkmal dieser ihrer Tätigkeit, es ist das sog. Lied des Mose (5 Mos. 32).¹⁾

¹⁾ Vgl. meine „Einleitung“ S. 21.

Und das dritte und wichtigste, was wir an dem Prophetismus des 9. Jahrhunderts wahrnehmen, zugleich auch die Wurzel des ersten und zweiten beobachteten Momentes, ist das, daß sich die einstigen Ekstatikerscharen willig leiten lassen von Männern, deren überlegene Geisteskraft sie spüren, die nicht durch stärkere Übungen u. dgl. einen höheren Grad des religiösen Lebens erreicht haben, sondern an denen man es unmittelbar erlebte, daß sie von Gott ergriffene Persönlichkeiten seien, daß er sie in stärkerem Maße seines Geistes gewürdigt hatte, die nicht nur jeden Lohn für ihr Weissagen von der Hand wiesen (II 5, 16), sondern Verfolgung, Schwert und Kerker für dasselbe ertrugen (I 19, 10; 22, 27), den legitimen Nachfolgern eines Samuel, Nathan, Ahia. Freilich, der Unterschied zwischen unmittelbarer Geistesbegabung und angeübter, angelernter, handwerksmäßig ausgeübter mußte früher oder später zu Kollisionen führen. Die Ereignisse des 8. Jahrhunderts werfen hier und da schon einmal ihre Schatten in das 9. Jahrhundert voraus. Vor allem in der einen Erzählung vom Micha ben Jimla (1 Kön. 22) steht dieser eine, der auf keine andere Stimme als die Jahwes hört, den 400 gegenüber, die richtige Hofpropheten geworden sind und in falschen irdischen Hoffnungen die göttliche Stimme zu vernehmen glauben, so daß er ihnen den Vorwurf ins Angesicht schleudern muß, daß ein von Gott gesandter Lügegeist sie betört habe. Auch die Gewinnsucht des Prophetendieners Gehasi zeigt, welche Gefahren dem Stande besonders drohen (II 5, 20 ff.). Doch im allgemeinen ist es damals noch ohne prinzipielle Spaltungen abgegangen, der durch den Zuwachs der Ekstatikerscharen bedeutend gewachsene Nebiismus war im allgemeinen eine zwar in sich differenzierte, aber doch dem Volke noch einheitlich gegenüberstehende Größe.¹⁾

Willig ordnet sich Elisa dem Elia unter, der einst seinen Mantel über ihn geworfen (I 19, 19), von dem er weiß, daß jener den ganzen, er nur $\frac{2}{3}$ des Gottesgeistes besitzt (II 2, 9), gießt ihm deswegen als Diener das Wasser auf die Hände

¹⁾ Die Scheidung, die König („Geschichte“ S. 283, 309 u. sonst) einerseits zwischen echten Jahwepropheten und falschen Prophetenrivalen, andererseits unter jenen zwischen primären und sekundären schon in dieser Periode durchführen will, ist theoretisch durchaus richtig, aber praktisch-geschichtlich kann man nichts mit ihr anfangen: an Elia gemessen, ist Elisa durchaus ein sekundärer Jahweprophet (II, 2, 10 ff.), an seinen Schülern ein primärer; andererseits können die 400 vor Ahab weissagenden sehr wohl vorher und auch wieder nachher wahre Jahwepropheten gewesen sein, aber in diesem konkreten Falle waren sie von einem Lügegeiste betört, also falsche.

(II 3, 11). Und wiederum andächtig und gehorsam „sitzen vor Elisa“ dessen Schüler (II 4, 38; 6, 1), stellenweise werden sie geradezu als Diener des Meisters bezeichnet (II 6, 15 ff.; 9, 1). So denkt man sich nun auch das einstige Verhältnis Samuels zu den Ekstatischerscharen seiner Zeit (1 Sam. 19, 24). Ja, es ist von hohem Interesse zu beobachten, wie sich die Gedanken dieser Genossenschaften über das verschiedene Maß der Geistesausteilung spiegeln in zwei Erweiterungen der alten pentateuchischen Quellenschrift des Elohisten, die aller Wahrscheinlichkeit nach auf jene zurückzuführen sind (4 Mos. 11 und 12). So sehr diese als Ideal betrachten, daß doch das ganze Volk Jahwes aus Propheten bestehen möge (11, 29), so wird doch auch hier betont, daß die 70 Ältesten den Geist nur abgeleiteterweise, etwas von dem Geiste, der auf Mose ruhte, erhalten haben (11, 25), und vollends in C. 12 werden die Propheten zweiter Gattung, denen Gott sich durch Gesichte und Träume offenbart, unterschieden von dem einen großen, von dem es heißt:

„Von Mund zu Mund rede ich mit ihm
Und nicht in dunklen Worten,
Und die Gestalt Jahwes schaut er“.

Wir sehen, einträchtig und ungestört wirken jetzt noch verschiedene Kräfte im Prophetismus zusammen, wir ahnen aber, daß einmal die Zeit kommen kann, da man sich des disparaten Charakters derselben bewußt werden wird und da sie sich gegeneinander kehren werden.

Doch zuvor müssen wir noch speziell die beiden Gestalten ins Auge fassen, die im 9. Jahrhundert das gewöhnliche Niveau turmhoch überragten und als von Gott unmittelbar berufene Propheten erscheinen. In doppelter Beziehung stehen wir wieder an einem bedeutungsvollen Wendepunkte der Geschichte Israels, zunächst in politischer. Es ist eine verderbenschwangere Zeit. Von Osten her klopft drohend an die Tore des israelitischen Reiches eine Macht, die seit den Tagen Salomos einen immer größeren Aufschwung genommen hat, die aramäische, und beansprucht für sich wenigstens den Jordan als Grenze. Und dahinter tauchte schon damals eine noch stärkere Hand auf, die Assurs. Sodann aber auch in religiöser Beziehung. Es ist inzwischen etwas ganz anderes geworden als einst in Samuels Tagen. Was in Jerusalem schon ein Salomo versucht hatte, aus politischen Gründen ausländischen Kult im Lande Jahwes offiziell zu machen, und was ihm bzw. seinem Sohne den größten Teil des Reiches

gekostet hatte,¹⁾ das hatte sich nun im Nordreich wiederholt. Weit ausschauend auf die von Osten immer näher rückende politische Gefahr hatte Ahab, Sohn des tatkräftigen Omri, ein Bündnis der kleinen Westmächte anzubahnen versucht, sich mit der Tochter Etbaals von Tyrus verheiratet und dem tyrischen Baal eine heilige Stätte in der Hauptstadt seines Landes bereitet. Das hat eine Reaktion hervorgerufen, in der zwei gewaltige Männer auf dem Plane erscheinen.

Um ein annähernd entsprechendes Bild von ihnen zu gewinnen, müssen wir uns zunächst freilich nochmals daran erinnern, daß es zum Teil Legenden sind, die wir über sie besitzen, und daß wir nicht einmal diese Legendensammlungen ganz besitzen, wie gleich I 17, 1 sich zeigt, wo die eine abrupt einsetzt. Das wird nicht immer genügend beachtet. Wir müssen versuchen, den historischen Kern herauszuschälen. Daß nun zunächst Elia und Elisa wirklich historische Gestalten gewesen, wird heutzutage kaum noch bestritten, es folgt z. B. ohne weiteres aus II 3, 11; 9, 1 ff. Aber viele Geheimnisse umgeben tatsächlich besonders das Leben des ersteren, Anfang und Ende desselben sind ganz in Dunkel gehüllt, er geht wie ein Meteor durch die Geschichte.

Doch drei Ereignisse in seinem Leben scheinen über allen Zweifel erhaben festzustehen, weil sie sich ganz eigenartig aus allem legendarischen Geranke heraus erheben: sein Kampf gegen die Königin und ihre Baalspriester, der seinen Höhepunkt in einem Gottesgerichte auf dem Karmel erreicht hat, seine Wanderung in die Wüste bis an den Horeb, d. h. sein bewußtes Zurückgreifen auf den Religionsstifter, und die Ankündigung göttlichen Gerichts über das Königshaus nach dem Justizmord an Naboth, der, treu der altüberkommenen Sitte, das Erbe seiner Väter nicht hat verkaufen wollen. Wie viel von den Einzelzügen auch in diesen Erzählungen dichtende Ausmalung ist, wird sich kaum je feststellen lassen, aber, wenn auch nur die drei Fakta bestehen, so können wir uns ein genügend klares Bild von dem machen, was Elia verkündet und gewollt hat: Er war einerseits ein Verteidiger des alten von den Vätern überkommenen Glaubens an den einen heiligen eifersüchtigen Gott vom Sinai, der keinen anderen neben sich duldete, am allerwenigsten den aus politischen Gründen in Palästina wieder heimisch gemachten gleißenden, verlockenden, die natürlichen Sinne gefangen nehmenden Baal, des Glaubens an den Gott, der vor allem

¹⁾ Jerobeam wollte deswegen bewußt auf die Religion von Ägypten her zurückgreifen.

die einfache Sitte und das Recht verlangt, von den Großen dieser Erde genau so wie von den Kleinsten. Er war sich aber auch andererseits dessen wieder bewußt, daß etwas Gewaltiges in der Luft liege, ein großer Umschwung bevorstehe, den er als Gottesgericht über den Massenabfall deutete. Der König Ahab bezeichnet ihn einmal mit einem ganz charakteristischen Worte als „Unglücksbringer für Israel“ (I 18, 17f), und in geweihter Stunde am Horeb soll er eine Offenbarung gehabt haben, daß ein furchtbares Gericht über sein Volk kommen werde, aus dem nur ein kleiner frommer Rest gerettet werde. Beide Gedankenlinien faßt er selbst zusammen in der Summe aller seiner Predigt: „Geeifert, geeifert habe ich für Jahwe, den Herrn der Heerscharen“.

Und nun stelle man sich den Mann vor, einen Mann der Haare wie die Nasiräer, nur mit härenem Schurze bekleidet, den finster blickend das Messer schwingenden, allzeit Unglücksprophet, dem mächtigen Könige und einer ganzen verderbten und reißend bergab führenden Kultur den Krieg erklärend, allzeit verfolgt wie ein gehetztes Wild, bald in die Einöden, Felsentäler oder auf die Berge flüchtend, und doch immer wieder bereit, sein Leben für seinen Gott in die Schanze zu schlagen! Fürwahr, wir können uns gar nicht wundern, daß seine Zeitgenossen diesen Großen bald in ihrer Weise in die übermenschlichen Dimensionen zu überspannen suchten. Er bedeutete tatsächlich eine Kraft aus einer anderen höheren Welt, aber er war in Wirklichkeit noch viel größer, als ihn die zum Teil auf ein falsches Geleise geratenen Schilderungen seiner begeisterten Schüler erscheinen lassen. Elia ist der Mann gewesen, dem in heißem Gebetsringen auf der Höhe des Karmel sich die einst vom Religionsstifter gesetzte Knospe zur Blüte entfaltete, dem aus dem alten: „Kein Gott ist unserm Gotte gleich“ zwar nicht die theoretische Erkenntnis, aber die innere Gewißheit erwuchs: Es gibt außer ihm, dem heiligen Gott der Väter keine Götter, alle diese sind nur Schatten.

Ich weiß wohl, daß das noch bestritten wird. Man will vielfach dem Elia nur die Rolle zuweisen, er habe zum ersten Male mit Bewußtsein proklamiert: für Israel darf es nur einen Gott geben. Als ob dies nicht schon Jahrhunderte zuvor das Grundgebot des Mose gewesen wäre, auf den Elia deswegen auch zurückgreift. Man tut jenes unbewußt, um für die Schriftpropheten etwas Neues, eine höhere Stufe über ihn hinaus zu gewinnen. Aber man hat allmählich doch immer allgemeiner einsehen gelernt, daß die Schriftpropheten bei allen ihren Aussagen über Jahwes Weltherrschaft auf

dieselbe als auf etwas längst Bekanntes hinweisen (vgl. Amos 3, 2; 9, 7 usw.), auch der ältesten pentateuchischen Quellschrift, der des Jahwisten, ist dieser Gedanke schon durchaus vertraut, und der spottende Ausdruck „die Nichtse“ könnte Jes. 2, 8. 18 unmöglich ohne weitere Erklärung gebraucht sein, wenn der Gedanke, von dem er zeugt, ein zuvor nie gehörter gewesen wäre.

Nun kann kein Unbefangener leugnen, daß sowohl des Elias Spott über den Baal: „Rufet nur laut, denn er ist ja ein Gott, er hat wohl den Kopf voll oder ist auf einer Reise oder er schläft vielleicht und wird aufwachen“, 18, 27, wie sein Appell an Jahwe: „Erhöre mich, damit dieses Volk erkenne, daß du Jahwe der Gott bist“, 18, 36 f., nichts anderes bedeuten als Monotheismus. Hier aber hilft die Ausflucht einer späteren Übermalung gar nichts, denn, daß die Berichte aus der Zeit vor Amos stammen, sahen wir schon; traut man aber den unselbständigen Schülern eher die kühnen Worte zu als dem Meister? Und außerdem, die Worte müssen doch ebenso wie seine berühmte Frage: „Wie lange wollt ihr noch auf beiden Seiten hinken? Ist Jahwe Gott, so dienet ihm, ist aber Baal Gott, so dienet dem“ (I 18, 21) aus der konkreten Situation heraus geboren sein. Übrigens haben wir auch schon einen Reflex derselben in dem Worte Naemans: „Ich habe nun erkannt, daß es keinen Gott gibt in allen Landen außer in Israel“ (II 5, 15). Gewiß ist es richtig, daß Elia für seine Person nur gegen die Existenz des Baal geeifert hat, aber, sobald andere Götter in Israel auftauchten, mußten sie dann doch genau so als Nichtigkeiten gelten.¹⁾

Nur wenige Worte besitzen wir von dem großen Manne, wir müssen uns stets gewärtig halten, daß es Versteinerungen sind, in einem ganz andersartigen Gestein auf uns gekommen. Wir müssen sie herauslösen und durch ihresgleichen ergänzen, ehe wir das einstige volle Leben wieder vor uns haben. Das ist lange von der Forschung fast ganz übersehen. Eigentliche Reden des Elia sind uns nicht erhalten, ein mechanisch durchgeführter Vergleich mit den späteren Schriftpropheten kann also nur zu seinen Ungunsten ausfallen, aber welche Fehlschüsse würden sich dabei ergeben. Man stelle sich vor, wir besäßen über Jesaja auch nur die historischen Kapitel 36—39,

¹⁾ In der Hauptsache kommt zu diesem Resultate auch Gunkel „Elias“ S. 54, wenn er sagt: „Nicht das Programm des Monotheismus, aber die Stimmung desselben war bei ihm vorhanden“; vgl. auch S. 48: „Er hat etwas in sich, was ihm mehr ist als sein Volk.“

oder über Amos 7, 7—17. Nein, man kann getrost sagen: Dieser Mann ist es gewesen, in dem und durch den die mosaische Religion sich gegen den Kanaanismus wie alle Naturreligion siegend behauptet, in dem sie prinzipiell alle Einflüsse dieser abgestoßen hat.¹⁾ Jahwe vom Sinai, der allein ist der Herr, sein Wille ist Israels Lebenszweck, und ohne diesen hat es keine Existenzberechtigung; nach dessen Erfüllung allein bemißt sich seine Zukunft, wird es ihm untreu, so kommt das Unglück. Damit ist tatsächlich Israels Religion prinzipiell bereits Weltreligion geworden, woraufhin sie von dem Religionsstifter²⁾ angelegt war und woraufhin auch ein Samuel tendierte, der der Gottesherrschaft eine neue Gestalt gegeben, und damit eine neue Kultur begründet hatte, freilich auch bald bemerken mußte, wohin dieselbe führen konnte.

Dem Elia aber ist in Elisa, der Haus und Hof verlassen, dem Meister nachzufolgen, ein Schüler erstanden, der in zäher, zielbewußter Arbeit das in die Tat umsetzte, was der Meister angekündigt hatte. Die Schuld an dem ganzen religiösen Niedergange konnte man damals in erster Linie noch der Dynastie zuschreiben, von der ausschließlich die Verstaatlichung des ausländischen Kultus ausging. Daher hat jener Mann den Sturz dieser herbeigeführt. Wohl hat er erst vorsichtig gewartet, bis die richtige Stunde gekommen; den Joram, Ahabs Sohn, begleitete er auf seinem Feldzug gegen Moab und gibt hier guten Rat (II 3). Und auch nachher kämpft er nicht mit offenem Visier wie sein Lehrer, sondern betritt den Weg der Verschwörung. Darüber, daß er die tiefste Wurzel der Entthronung des Hauses Ahabs und der Erhebung Jehus, der den Baalskult mit Feuer und Schwert ausrottete, gewesen ist, lassen die Quellen keinen Zweifel übrig (II 9, 1 ff.), so gewiß auch noch andere ähnlich wie die Propheten gerichtete Strömungen, insbesondere die Rekabiten, mit daraufhin gearbeitet haben (10, 15 ff.).

Freilich mußte nun auch gleich offenbar werden, wohin es führt, will man mit irdischen Mitteln die Ziele des Gottesreiches fördern. Tatsächlich bestieg in Jehu eins der größten Scheusale, die je über Israel geherrscht haben, den Thron. Des Mordens war kein Ende. Aber ist es nicht auch bezeichnend, daß uns von dem Augenblick seiner Thronbesteigung

¹⁾ Vgl. das vortreffliche Urteil Kittels über ihn „Geschichte des Volkes Israel“ II S. 349 f.

²⁾ Es ist auch ganz offenkundig, wie seine Schüler ihn in ihren Erzählungen bewußt zu diesem in Parallele gesetzt haben, besonders in der Erzählung von der Gotteserscheinung am Sinai, aber auch sonst bis hin zum Tode.

an nichts mehr von einem Zusammenwirken Elisas mit ihm berichtet wird, (besonders II 10, 30 nicht)? Nur daß sein Enkel den greisen Propheten als „Wagen Israels und seine Reiter“ noch hoch verehrt und von diesem ein Pfeilorakel betreffs seines Kampfes mit den Aramäern erhalten hat, hören wir (13, 14 ff.).

Was wir erst schon von Elia sagten, gilt von Elisa noch mehr. Sein eigentliches Geschichtsbild ist von der Legende stark umrankt. Er galt schon seinen Schülern als von den himmlischen Heerscharen umgeben (II 6, 17 ff.), ihn mußten Bären gegen den Spott der Kinder schützen (II 2, 23 ff.), sein Geist war allgegenwärtig (5, 26; 6, 12). Viel mehr als um Elia haben sich um seine Person Wundererzählungen kristallisiert, die sich weit von dem entfernen, was nach sonstiger biblischer Anschauung gottgewirkte Wundertaten sind, die zum guten Teil schon in das Gebiet der Magie hineinschlagen. Es sind Volkserzählungen, die ähnlich wohl auch sonst im alten Orient verbreitet waren, und die im Kreise der israelitischen Propheten auf den Wundermann übertragen wurden, der es fertig gebracht hatte, über die verhaßte Dynastie, die Israels Religion untergraben hatte, das verdiente Gottesgericht zu bringen.¹⁾

Über seine Predigt im einzelnen wissen wir noch weniger als über die des Elia. Aber ein Punkt in derselben erfordert doch genauere Beachtung. Es wird von ihm erzählt, daß er den Hasael zum Könige gesalbt habe²⁾ unter Tränen, da er wußte, wie dieser Israel vernichten werde (8, 7 ff.), wie es tatsächlich unter Jehu (11, 32) und Jehoahaz (13, 7. 22) geschah. Nimmt man die Rolle, die Elisa in II 3 spielt, als historisch an, so steht wahrhaftig nichts im Wege, weiter zu schließen, daß eine Partei in Damaskus sich der Hilfe des israelitischen Wundertäters und Sehers versichert hat, wie umgekehrt einst der Moabiterkönig sich einen aramäischen Seher soll haben kommen lassen, den Bileam. Es ist sogar nur eine Bestätigung der Geschichtlichkeit, daß dieser Zug wie auch die Thronerhebung Jehus auch auf seinen Meister Elia zurückgetragen ist (I 19, 15 ff.). Wir haben also keinen Grund daran zu zweifeln, daß Elisa in der Usurpation Hasaels seine Hand

¹⁾ Vgl. auch Jirku „Die Dämonen und ihre Abwehr im A. T.“ S. 45, 55. Übrigens erinnern einzelne Erzählungen von ihm, z. B. die „Heilung“ des Wassers von Jericho, die Reinigung Naemans auch an das, was von der Kathartik der griechischen Propheten im 8. und 7. Jahrh. berichtet wird; vgl. Rohde „Psyche“ S. 357—394.

²⁾ Dahin dürfen wir 8, 13 auf Grund von I 19, 15 ergänzen; vgl. Kittel im Kommentar z. d. St.

mit im Spiele gehabt hat. Aber auch wenn das der Legende angehören sollte, würde immer noch als historisch feststehend bleiben, daß die aus seiner Schule hervorgegangenen Propheten der Gewißheit gelebt haben, daß ihr Gott auch die Weltmächte benutze, sein Volk zu züchtigen und an den Rand des Verderbens zu bringen, daß dieser also alles andere eher sei als der parteiische partikularistische Volksgott. Hat nun aber Micha ben Jimla, der immer nur Böses dem Könige zu weissagen weiß, der Israel sieht wie zerstreute Schafe, die keinen Hirten haben (I 22, 8. 17), hat nicht ebenso auch Elia, der von Ahab als „Unglücksbringer für Israel“ bezeichnet wird (18, 17), schon genau dasselbe verkündet? Wir sehen wieder nur, wie unberechtigt man lange einen Graben zwischen den alten und den Schriftpropheten hat ziehen wollen.

So können wir zusammenfassend sagen: Das Charakteristische, was wir in dieser Periode zunächst beobachten, ist die freiwillige Unterordnung der einstigen Ekstatikerscharen unter die geistesmächtigen Gottesmänner, ihr Anschluß an sie und ihre daraus sich ergebende Disziplinierung. Durch diesen engen Zusammenschluß, der sich zwischen Samuel und Elia vollzogen haben muß, drohte dem Prophetismus allerdings eine Gefahr, die mit jeder menschlichen Organisation religiösen Lebens verbunden ist, daß dasselbe veräußerlicht wird und verweltlicht, daß es dem handwerksmäßigen Betriebe anheimfällt oder gar in den Dienst fleischlicher Tendenzen gestellt wird. Indessen wir müssen urteilen, daß im 9. Jahrhundert, so gewiß vereinzelt Ausnahmen zu konstatieren sind, der Prophetismus sich überwiegend dieser Gefahren noch erwehrt hat. An der Spitze standen eben Männer, die in der unmittelbaren Kraft des göttlichen Geistes danach strebten, ihrem Volke die Religion der Väter — nach Glaube und Sitte — zu erhalten und die dafür mit einer das gewöhnliche Maß weit übersteigenden Energie eingetreten sind. Die alte Natur der Nebiim, die Seher und Jahwestreiter zugleich waren, das Aggressive in ihrem Wesen ist bei diesen Gestalten des 9. Jahrhunderts besonders wieder zum Durchbruch gekommen.

Schon diese Männer haben die Religion vom Sinai, den Glauben an den einen heiligen unsichtbaren Gott und seinen Willen der Welt gerettet, indem sie alle Schranken gegen denselben niederrissen und wußten, daß Jahwe gegen das Königtum, ja, wenn es sein muß, auch gegen das eigene Volk triumphieren werde. Und so wetterleuchtet auf der anderen Seite doch auch aus ihrer ganzen Tätigkeit etwas Neues heraus, ein großer Umschwung, der da kommen soll. Auch

diese Männer stehen wieder an einer Wende der Zeiten; sie haben es im voraus gewußt, daß es so nicht weitergehen könnte, daß unendlich Schlimmes, ein Gericht bevorstehe, welches bald durch Dürre und Teuerung, bald durch eine feindliche Macht nach Gottes Willen hereinbrechen sollte. So haben sie schon lange vor dem Eintreten dem Volke schwere Katastrophen verkündet, der alten um Israels Kultur, Wohlstand und politische Macht ungeheuer verdienten Dynastie Omris den Grabgesang angestimmt, weil sie religiös zu leicht befunden. Sie haben das Auftauchen einer neuen Dynastie inaugurirt, von der sie ein richtiges Jahwereich erhofften, eine Hoffnung, in der sie sich freilich bitter getäuscht haben.

Und so begann denn allerdings mit dem Elisa, besonders seit seinem eigentlichen Triumph (doch vgl. auch schon II 8, 10) zugleich auch ein Niedergang in der Entwicklung des Prophetismus. Die Beteiligung an den politischen Konspirationen, vor allem die Verbrüderung mit der Dynastie Jehus, die äußerlich, aber auch nur äußerlich, Jahwes Herrschaft in Israel wieder aufgerichtet hatte, hatte Wirkungen im Gefolge, die sich in der folgenden Periode immer schlimmer bemerkbar machten.

III. Amos und Hosea.

Wiederum fast ein Jahrhundert später. Abermals zieht eine neue Ära herauf. Hatte das 9. Jahrhundert Israels Religion vor der Gefahr gerettet, von der von außen eindringenden Baalsreligion verschlungen zu werden, so sollten das 8. und 7. Jahrhundert der Abstoßung aller im einstmaligen kananäischen Kulturlande allmählich und im stillen, man möchte sagen, unbewußt übernommener und assimilierter Elemente der Naturreligion dienen, zugleich aber auch der Reinigung von aller Verweltlichung überhaupt sowie der Selbstbehauptung gegenüber dem mit dem Ringen der beiden Weltmächte Assur und Ägypten immer stärker werdenden Vordringen der Religion beider.

Der politische Horizont hat sich inzwischen aufgeklärt. Der entsetzliche Druck, der beinahe ein Jahrhundert lang auf Israel gelastet und ihm seine besten Kräfte gekostet hatte, ist gewichen; die Aramäer von Damaskus sind durch Jerobeam II aus dem Lande getrieben; auch die schwarzen Wolken, die unter Ahab flüchtig einmal in noch weiterer Ferne aufzogen, haben sich zerteilt. Das assyrische Welt-

reich im fernen Nordosten hat ebenso wie das ägyptische im Süden zunächst genug mit sich selbst zu tun und kann an Offensive nicht denken. Handel und Wandel blühen wieder auf, die gute alte Zeit scheint zurückzukehren, Freude aller Orten, am lautesten jubelt sie auf an den Stätten, da man dem Gott des Volkes dankt für alle seine Wohltaten, da man die Opfer für ihn zurichtet, die Psalmen ihm zu Ehren singt und seine Feste feiert.¹⁾

Und siehe, da steht mitten unter der feiernden Menge zu Bethel ein Mann vom Lande, Amos mit Namen, aus Thekoa, am äußersten Ende des Kulturlandes, nahe der Wüste und nahe dem Toten Meere, ein rauher, harter Mann, äußerlich dem Elias wohl nicht ganz unähnlich. Doch ein Wundermann ist er für das Volk nicht geworden, denn in das rollende Rad der Volksgeschichte hat er mit der Tat nicht einzugreifen vermocht wie jener.²⁾ Er hat offenbar einen Besuch in Samarien hinter sich, wie seine genaue Kenntnis der Zustände in der Hauptstadt zeigt (3, 9f., 12b—15; 4, 1ff. 6, 1—6; 8, 3), und sich vielleicht von dort wieder südwärts mit einer Festkarawane zum Hauptheiligtum des Landes aufgemacht (4, 4; 5, 5. 21ff.; 7, 10; 9, 1ff.).

Eine Weile hat er das Tun und Treiben an der heiligen Stätte, von der man auch ihm, dem Judäer, schon als Kind als einer besonders heiligen erzählte, kopfschüttelnd mit angesehen, er hat hier und da einen Seufzer von einem der Armen und Ausgebeuteten, die außerhalb des Festjubels stehen, aufgefangen, und dieselben, die ihnen alles genommen hatten, drinnen im Heiligtum fromm die Augen verdrehen sehen, er hat die greulichen Sünden der Unmäßigkeit und der Unzucht wahrgenommen, in die die Gottesdienste ausarteten, er sah, wie außen alles Pracht und Glanz und Frömmigkeit war, und innen alles Moder und sittliche Fäule. Und da ist es ihm wie Schuppen von den Augen gefallen, da hat er den Schlüssel erhalten zu geheimnisvollen Erlebnissen, die er daheim bei seinen Herden hatte. Dort hatte er, der von Hause aus alles andere eher war als ein Prediger, in der Einsamkeit der Steppe, in der ihm Gott so recht als der allmächtige Gott der Heerscharen, der Beweger und Beherrscher der unsichtbaren himmlischen Mächte bewußt ge-

¹⁾ Aller Wahrscheinlichkeit nach besitzen wir ein hochinteressantes Denkmal dieser Zeit noch in Ps. 45, einem Hochzeitsliede, gedichtet auf die Vermählung Jerobeams II mit einer ausländischen Prinzessin.

²⁾ Vielleicht finden wir den Ansatz zu einer Legendenbildung über ihn 1 Kön. 13.

worden war (3, 13; 5, 16. 27; 6, 8. 14), eine Stimme vernommen: „Geh, weissage wider mein Volk Israel“ (7, 15); und Unheil bedeutende Gesichte hatten ihn vielleicht schon damals geschreckt. Und da hatte er den Wanderstab ergriffen und sich aufgemacht, das Schreckliche hinauszurufen, was er kommen sah. „Der Allherr Jahwe hat gesprochen, wer sollte da nicht weissagen?“ so hat er's selbst später geschildert (3, 8), wie das einmal gehörte Gotteswort mit elementarer Gewalt zum Reden zwingt, obwohl er weiß, daß es für den Klugen in schlimmer Zeit nützlicher wäre zu schweigen (5, 13).

Und als er das Leben in Samarien und Bethel kennen gelernt hat, da ist ihm alles verständlich geworden, kein Recht im Lande, dahin die alte Sitte, aller Gottesdienst äußerer Schein; der heilige Gott kann da ja gar nicht anders als vernichtend dreinschlagen. Von einem Gerichte, einem künftigen Tage Jahwes, redete auch das Volk schon längst, aber ihm bedeutete dieser einen Gerichtstag über alle Nachbarvölker, einen Tag des Triumphes und Sonnenscheins für Israel (5, 18). Das nimmt Amos auf und setzt damit in einem grandiosen siebenstrophigen Gedichte ein (1 u. 2). Er sieht ein Gewitter aufsteigen, siebenmal zuckt aus der schwarzen Wolke der gottgesandte Strahl zündend nieder. Ja, ein solcher Gerichtstag wird kommen, steht bevor und wird alle Nachbarn treffen, aber nicht, weil sie Nichtisraeliten sind, — auch Mohren und Philister erfreuen sich ja der Fürsorge und des Weltregimentes Jahwes —, nein, weil sie gegen ewige Gesetze gesündigt haben. Aber Israel hat dies ebenso, ja noch schlimmer getan, und, weil es einst besonderer Gnade gewürdigt war, muß nun auch seine Strafe eine doppelte werden: Erdbeben und Pest, Schwert und Exil, bis das sündige Königreich vom Erdboden vertilgt ist.¹⁾

Dem Liede vom Gerichte folgen regelrechte Bußpredigten (3 u. 4), die Totenklage um Israel (5, 1 ff.), Weherufe (5, 18 ff.; 6, 1 ff.). Wie mögen sie schrill in die Ohren der festfeiernden Menge geklungen haben! Ja, es sind Keulenschläge, die Amos niedersausen läßt auf das ganze kulturelle und religiöse Leben seiner Zeit, nichts, aber auch gar nichts Gutes findet er daran, nur Ungerechtigkeit und Üppigkeit und Scheinfrömmigkeit. Gott aber ist etwas ganz anderes, viel Größeres als die Numina, denen das Volk in seinen Jahweheiligtümern in Bethel, Gilgal, Bersaba zu dienen glaubt, er ist mit dem

¹⁾ Welchen politischen Feind er eigentlich im Auge gehabt hat, sagt Amos nie (3, 11; 6, 6. 14; 9, 1. 4).

Guten identisch, sein Wesen ist unbestechliche Gerechtigkeit, er läßt sich nichts abhandeln und weiß die Sünder zu finden, auch wenn sie sich in der Unterwelt oder auf des Meeres Grund zu verstecken suchen (5, 4. 6. 14. 19; 9, 1—4). Er will auch vom Menschen nichts anderes als das Recht und das Gute, und daher ist's aus mit aller Herrlichkeit, mit den Prunkbauten und gottesdienstlichen Festen, aus auch mit dem Könige. Fürchterlicher als Amos hat wohl kein Prophet die Unentrinnbarkeit des Verderbens ausgemalt (6, 8 ff.; 9, 2 ff. usw.).

Das schauerliche Wort vom Ende wird dem Amos verhängnisvoll, der Oberpriester von Bethel jagt ihn deswegen aus dem Lande: bei aller schuldigen Toleranz gegen Gottesmänner, hier ist königliches Heiligtum, drum pack dich hier weg und verdien dir in Juda, deiner Heimat, dein Brot als Prophet (7, 12 f.). Die Antwort, die Amos gibt, ist interessant. Wohl steht ihm für seine eigene Tätigkeit kein anderes Wort als das „hinnabe“ zur Verfügung, das ihm einfach „die Worte Gottes weitergeben“ bedeutet (3, 8; 7, 15), wohl hat er selbst großen Respekt vor den Nebiim der Vergangenheit und sieht in ihnen eine Gotteskraft und Gottesgabe, weiß, wie einst gerade durch diese Gottbegeisterten, die er mit Nasiräern zusammenstellt, den Riesen das Land abgejagt wurde (2, 11). Aber zu den Nebiim seiner Zeit will er nicht gehören.¹⁾

Aus jenem Worte des Oberpriesters ersehen wir, wie der Stand dieser damals verweltlicht ist, wie die Menge über ihn denkt; wohl denkt man ihn sich im Besitze besonderer göttlicher Geistesgaben, aber es ist ein Gewerbe zum Brotverdienen wie alle anderen auch. Sie waren nur weitergegangen auf der Bahn, die schon einmal Ahabs Hofpropheten und später Elisa und seine Schüler betreten hatten (vgl. auch 2 Kön. 14, 25). Und da zieht Amos eine Linie zwischen sich und ihnen; mit der Zunft hat er nichts gemein, er hat ein bürgerliches Gewerbe, ist Schaffhirt und Sykomorenzüchter, aber eine höhere Gewalt, Gott selbst hat ihn unmittelbar gepackt und zum Reden gezwungen. Und deswegen kann er nicht schweigen, sondern überbietet nun noch seine erste Drohung: der Oberpriester

¹⁾ Das steckt offenkundig in 7, 14, auch wenn man diesen Nominal-satz, was ich nicht für unmöglich, aber für unwahrscheinlich halte, prä-terital übersetzen wollte. Die einzige Ausnahme der obigen Behauptung liegt in 3, 7, aber dieser Vers stört Gedankengang und Aufbau von 3, 3—8 unerträglich, verrät auch durch seine Sprache spätere Entstehung und ist daher mit Löhr und Marti für Glosse zu halten.

soll durchs Schwert fallen, sein Weib zur Hure werden, und das Exil kommt sicher (7, 17).

Ist die Sammlung der in Bethel verkündeten Gerichtsvisionen (7, 1—9, 4) das letzte, was wir von Amos besitzen? Man nimmt das meistens immer noch an, indes ich bin vom Gegenteile überzeugt. Am Schlusse des Buches finden wir verheißende Klänge, die Ankündigung der Wiederaufrichtung der fallenden Hütte Davids, der Wiederherstellung seiner einstigen Herrschaft und der Verwandlung Palästinas zum Paradiese (9, 8b—15). Man sagt, so hätte sich Amos doch nicht selbst widersprechen können, damit hätte er ja allen seinen Bußpredigten nur die Spitze abgebrochen. Es ist ganz richtig, in Bethel wird er kaum so gesprochen haben. Aber man mache sich doch folgendes klar. Obwohl Amos, wenn 2, 4. 5 von ihm stammen,¹⁾ auch für Juda ein Gericht gekannt hat, so hat er doch nie und nirgends dessen Hauptheiligtum die Existenzberechtigung abgesprochen, wie denen von Samarien, Bethel, Gilgal, Dan und Bersaba, im Gegenteil (vgl. 1, 2); nur gegen das üppige, unsittliche Leben in Samarien wie gegen die perverse Religiosität in Bethel und verwandten Stätten hat er sich gewendet und nachdrücklichst nur dem „sündigen Königreich“, was sich nur auf das Reich Israel beziehen kann, die totale Vernichtung angekündigt.²⁾ Also einen Widerspruch zu den nur die Vernichtung des Nordreiches ankündigenden Reden enthält der Schluß, der von Judas Restitution handelt, überhaupt nicht. Und sodann: auf dem Wege in seine Heimat mußte Amos Jerusalem berühren. Und dort, wo tatsächlich die Erwartung einer einstigen Wiederaufrichtung der davidischen Herrlichkeit nie erstorben war und damals unter Ussia wohl besonders stark sich wieder regte, wird er sein Buch zusammengestellt haben; denn wie wäre es sonst auf uns gekommen? Nun, und das war dem Amos so selbstverständlich wie jedem anderen Israeliten, daß der Zusammenbruch des Nordreiches nicht das Ende der Wege Gottes sein (vgl. sogar 5, 15), daß Licht der Nacht wieder folgen müsse, daß das letzte auf Erden das Heil sei, auf das alle Väter gehofft hatten. Und wie konnte er sich dies dann anders vorstellen als gerade so, wie wir es 9, 11—15 lesen? Es ist Sonnenlandschaft mit dem Hintergrunde finsterner Nacht, was wir hier

¹⁾ Vgl. meine „Einleitung“ S. 92.

²⁾ 9, 8. Der Ausdruck steht hier aber nur in Gegensatz zu den Reichen von v. 7, nicht zu Juda. Vgl. auch die nur auf das Nordreich anwendbare Grenzbestimmung 6, 14; das „auf Zion“ 6, 1 hält man mit Recht allgemein für Glosse.

sehen, geläuterte Volkserwartung (vgl. v. 11 u. 15). Amos hat den gerechten Gott so unerbittlich gepredigt, wie kein Prophet vor oder nach ihm. Aber man hüte sich, daraus eine dogmatische Zwangsjacke für ihn zu machen, sein Gott war mehr als eine logische Kategorie.

Beim Amos bedarf es nun keines ausdrücklichen Beweises mehr, daß er im Gegensatze zu der Volksreligion, wie sie allmählich in Palästina geworden war durch die kananitische Umgebung und Israels kulturellen Aufschwung, ein Neues bringt, eine Umwertung aller Werte, ein neues Ideal des Lebens und damit des Gottesreichs anbahnt: Nicht an den Heiligtümern, an denen man Gott sucht, und in dem Kulte, in dem man ihm dient, ist er zu finden; er ist nur zu finden und ihm ist nur zu dienen in sittlicher Betätigung, im Guten, in der Gerechtigkeit (5, 4. 6. 15. 21—24). Und immer schärfer und klarer tritt bei ihm die Achse hervor, um die sich seine wie alle weitere prophetische Predigt dreht und die die beiden Pole hat: der Gott der Geschichte, der Weltgott hat sich allerdings einst Israel zu seinem Volke erkoren, es besaß ihn, aber hat ihn verloren, und: nunmehr steht abermals in der Geschichte sein Kommen bevor, in erster Linie zum Gericht, erst in zweiter zum Heile; scheinbar mögen es Völker oder sonstige Übel sein, im Grunde ist er selbst es, der einschreitet (1, 2. 4; 3, 15; 5, 6. ¹⁾ 17; 6, 14; 7, 7—9²⁾; 9, 1. 8). Aber weil für Amos das innerste Wesen jenes die Gerechtigkeit ist und, weil er sieht, wie das Volk seiner Bestimmung vollständig untreu geworden ist und die Gerechtigkeit im weitesten Sinne des Wortes mit Füßen getreten und falsches Gott Suchen und Gott Dienen an die Stelle derselben geschoben hat, so gewinnt nun gerade bei ihm das bevorstehende Sichdurchsetzen des göttlichen Weltplanes den schauerlichsten Anstrich: hier geht des Ewigen Siegeszug über ein Leichenfeld, zwar auch der Nachbarvölker, aber am meisten doch Israels selbst, ehe er einmünden kann in das Paradies.

Noch unter demselben Könige Jerobeam II, wohl nur etwa 10 Jahre später als Amos, tritt im Nordreiche ein anderer Mann mit Namen Hosea auf, im Grunde dasselbe wollend,

¹⁾ Hier ist der Text zu emendieren und zu übersetzen: „Damit er nicht Feuer in das Haus Josephs sende.“

²⁾ Das rätselhafte מִן הַמָּוֶה, welches der vor der Mauer stehende Allherr in der Hand hat, ist wohl keinesfalls ein Bleilot, eher ein uns sonst unbekanntes Unterminierungswerkzeug, mittels dessen man in das Innere der Stadt eindringt.

und doch in Form und Ton seiner Reden ein vollständig anderer. Hatte Amos hart, manchmal scheinbar sogar unbarmherzig dreingeschlagen, so steht hier einer vor uns, der dieselbe Gerichtsbotschaft verkündet, aber unter Tränen, der noch leidenschaftlicher strafen kann als jener, aber wir merken bald, sein Zorn ist nur die Kehrseite heißer Liebe, in jedem seiner Worte verrät sich sein klopfendes Herz. Gott ist die Liebe, das ist das Evangelium, das er, aller Gerichtsbotschaft ungeachtet, seinem Volke und weiter der ganzen Welt verkündet hat, und daraus folgt ihm: Gott verlangt auch vom Menschen nichts anderes als Liebe, Gegenliebe zu Gott 6, 4. 6 und tätige Liebe der Volksgenossen unter einander 4, 1; 10, 12; 12, 7. Mit Recht hat man ihn den Minnesänger unter den Propheten genannt.

Auch ihm ist wie Amos ein bewundernswert klarer Blick in alle Verhältnisse des menschlichen Lebens gegeben, auch er schaut durch allen Schein und alle Hüllen hindurch auf das Wesen der Sache. Und da erkennt er, wie schlechthin alles Abfall von dem Gott der Väter ist. Genau so wie Amos will er von dem ganzen Gottesdienst seiner Zeit nichts wissen. „Mit ihren Schafen und ihren Rindern machen sie sich auf, Jahwe zu suchen, aber finden nicht“ (5, 6). „An Liebe habe ich Wohlgefallen und nicht an Opfern“ (6, 6). Er verurteilt den Kult, wie er ihn an den verschiedenen Heiligtümern des Landes offenbar mit eigenen Augen geschaut hat, noch viel schärfer als Amos, das Opfern ist ihm nutzloses Blutvergießen, die Opfermahlzeiten Fressen; er sieht hier überall nur Morden, Rauben und Hurerei, ihre Altäre, Mazzeben und Höhen sind nur Stätten der Sünde (4, 8, 13; 5, 2f., 6; 6, 8—11¹⁾; 8, 11. 13; 10, 7. 8 usw.). Aber er nennt auch eine Sünde beim Namen, die gewiß auch Amos als solche empfunden hat, ohne sich aber ganz ihrer Tragweite bewußt zu werden, und ohne sie daher speziell zu geißeln, die Verehrung des Gottes der Väter im Bilde, die ihn hinunterziehn mußte ins Kreatürliche, er sieht darin nichts anderes als Götzenverehrung (2, 10; 4, 17; 6, 10; 8, 4, 5; 10, 5. 6. 10; 11, 2; 13, 2).

¹⁾ Dieser schwierige Abschnitt scheint mir nur so erklärt werden zu können: Israels Bundesbruch (6, 7) besteht nach Hosea gerade in dem in v. 6 abgelehnten Opferkult, wie er in Gilead (v. 8, wohl = Mizpa 5, 1), Gilgal (v. 9, denn dies lag an der Straße nach Sichem, vgl. 5 Mos. 11, 30, wo statt der unmöglichen „Sonnenuntergangsstraße“ „Straße zu dem Eingange von Sichem“ zu lesen ist) und Bethel (v. 10) geübt wurde. Diese drei Heiligtümer sind für Hosea auch sonst die schlimmsten; vgl. 4, 15; 9, 15; 12, 12. Von politischen Machinationen u. dgl. ist in diesem Abschnitte nichts zu suchen, doch könnte v. 9 von Menschenopfern in Gilgal handeln (lies *בְּכַפֵּי אִישׁ* und vgl. 9, 15).

Und so hat Hosea das Stichwort gefunden, mit dem die ganze damalige Religion Israels charakterisiert und verurteilt werden konnte. Dieselbe ist Baalsreligion geworden, — bis hin in die äußersten Fasern ihrer Betätigung. Man darf ihn nicht so verstehen, als rede er von einem äußerlichen bewußten Abfall von Jahwe und einer äußerlichen Zuwendung zu dem phönizisch-kananäischen Baal; nein, diese Gefahr war durch Elia, Elisa und Jehu fürs erste beseitigt. Die Baale, von denen Hosea redet, sind die verschiedenen Jahwes, wie sie in Bethel, Gilgal, Gilead, auf dem Tabor usw. verehrt wurden. Es ist für das Volksbewußtsein jeder Unterschied zwischen dem sittlich-heiligen Gott der Väter und den kananäischen Naturgottheiten geschwunden, der ganze Jahwekult ist Baalskult geworden (2, 4 ff.; 4, 12 ff.; 6, 10; 7, 14. 16; 9, 1. 10¹); 10, 1; 11, 2; 13, 1); einmal bezeichnet er ihn wahrscheinlich auch als Dämonenkult (12, 12).²) Also die vollständige Verweltlichung der Jahwereligion ist es, die Hosea immer wieder als Hurerei geißelt; wir haben bei ihm die große Abrechnung, die einmal kommen mußte, nachdem Israel das Baalsland eingenommen hatte und darin ein Kulturvolk geworden war: die mosaische Religion besinnt sich auf sich selbst und stößt alles Fremdartige wieder ab.

Und dem fügen sich nun aufs beste zwei andere Gedanken ein, die wie rote Fäden sich durch Hoseas Reden hindurchziehen: nächst dem kananäisch gewordenen Kult geißelt er am meisten das Bündniswesen mit Weltmächten, mit Assur und Ägypten, durch das Israel in das Wesen der Welt hineingezogen wird (5, 13; 7, 11; 8, 9; 10, 4. 6; 12, 2; 14, 4) und das ohne Gott gewählte und ohne Gott regierende Königtum (7, 3—7; 8, 4; 10, 10, 15; 13, 10 f.)³). Beides zusammen läuft ja auch nur darauf hinaus, daß man den eigentlichen König Israels⁴), das einzigartige Eigentumsverhältnis zu ihm ignoriert.

¹) Diese Erzählung hat ihm eine für die Zukunft typische Bedeutung.

²) Hier ist wahrscheinlich statt עֲשֵׂה zu lesen עָשָׂה ; vgl. 5 Mos. 32, 17.

³) Oft bezieht man die „Tage von Gibe“ 9, 9; 10, 9, von denen an Hosea die sündige Ära datiert, auf Sauls Königswahl, aber einmal fand diese nicht in Gibe statt und zweitens scheint 10, 9b deutlich in Beziehung zu Richt. 20, 13 ff. zu stehen. Trotzdem mag diese Schandtat von Gibe in der Volkstradition irgendwie mit der verhaßten, von Gibe stammenden saulidischen Dynastie in Zusammenhang gebracht sein.

⁴) Auf diesen Ausdruck streben oft seine Gedanken hin, implicite liegt er am meisten in 10, 3; aber direkt gebraucht hat er ihn noch nicht wieder, sondern erst Jesaja.

Und damit sind wir schon auf die Wurzel der Eigenart der Predigt Hoseas gekommen. Waren alle Reden des Amos überwiegend sittlich orientiert, galt es ihm in erster Linie, das üppige Leben, die Aussaugung der Geringen, die Ungerechtigkeit zu geißeln, so überwiegt bei Hosea die religiöse Orientierung. Die Eigenart seiner Bußpredigt sowie seiner Beurteilung des ganzen derzeitigen Volkslebens resultiert letztlich aus seiner eigenartigen Auffassung des Verhältnisses Gottes zu seinem Volke. Und da sind es vor allem zwei Betrachtungsweisen, welche sein ganzes Buch durchziehen, die weitaus am meisten hervortreten. Ihm ist in erster Linie jenes Verhältnis ein Abbild desjenigen menschlichen, das unter allen irdischen Verhältnissen das festeste und doch auch wieder zarteste und empfindlichste ist, das strahlt wie ein glänzend leuchtender Spiegel, der alles Licht verdoppelt zurückgibt und dem doch auch schon die kleinste Trübung allen Glanz nimmt, des Verhältnisses, in dem zwei lebendige Herzen wie eins zusammenschlagen sollen, des ehelichen. Dies Bild hat Hosea, bis ins einzelne hinein ausgeführt, im ersten Teile seines Buches (1—3) auf das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel angewendet, aber auch dem ganzen zweiten liegt es zu Grunde. Israel wohnt in Jahwes Haus (8, 1; 9, 3. 15). Aller Abfall desselben ist Hurerei (4, 11, 13, 15; 5, 3, 4, 7; 6, 9; 9, 15; 13, 5), unbeständige Liebe (6, 4), Flatterhaftigkeit (7, 13) oder Treulosigkeit (5, 7; 6, 7). Das, was Hosea verlangt, ist auch hier Liebe oder Jahweerkenntnis, ein Ausdruck, der ja ebenfalls dem ehelichen Liebesverhältnis entnommen ist und richtiger mit „Hingabe an Gott“ zu übersetzen wäre (4, 1, 6; 5, 4; 6, 3. 6; 8, 1, von Seiten Gottes 13, 5). Die Besserung erscheint ihm von Seiten Jahwes unter dem Bilde des Loskaufens der gefangenen Sklavin (7, 13; 13, 14), von Seiten Israels als ein Zurückkehren (wie 2, 9; 3, 5 auch 5, 4. 15; 6, 1; 7, 10, 16; 12, 7; 14, 2). Und so stellt sich ihm die einstige Zeit des Heiles dar als ein neues Verlöbniß, dem Liebessehnsucht vorausgeht (5, 15), und als neues Liebesgeflüster (2, 16f., 21; 14, 9).

Dem parallel, obwohl weit weniger hervortretend, läuft noch eine andere charakteristische Vorstellung, die uns bei Amos höchstens in nuce (3, 2 und 2, 4, 5, falls diese echt sind), begegnet. Jahwes Verhältnis zu Gott ist ein ordnungsmäßig abgeschlossenes, gesetzlich geregeltes, auf schriftlichen Urkunden, die Liebe und Gotteserkenntnis verlangen, beruhendes, es basiert auf einer Berith, einer Bundschließung. Dieser Gedanke wird oft beim Hosea fast ganz übersehn, es resultiert zum Teile aus seinem uns schlecht überlieferten

Texte. Wir lesen bei ihm folgendes: „Deswegen hab ichs eingehauen in Steine, sie unterwiesen mit den Worten meines Mundes, so daß mein Recht wie das Licht aufging, daß ich an Liebe Wohlgefallen habe und nicht an Opfern, an Gotteserkenntnis mehr als an Brandopfern. Aber sie haben wie Adam Bund übertreten, ja sie sind abtrünnig von mir geworden“¹⁾ (6, 5–7). Durchaus in Übereinstimmung damit sagt er an anderer Stelle: „An deinen Mund die Posaune wie der Wächter wider Jahwes Haus, weil sie meinen Bund übertreten und wider meine Thora gefrevelt haben“ (8, 1). Und bald darauf klagt er: „So oft ich ihm aufschreibe die Worte meiner Thora, werden sie wie die eines Fremden geachtet“²⁾ (8, 12). Statt diese nämlich zu befolgen, die offenbar auf etwas ganz anderes hinausliefen, bringen sie (nach V. 11 u. 13) Opfer dar. Genau denselben Gegensatz zwischen Thora und Opfer findet man übrigens auch schon 4, 6–8. Gerade weil also Israel schon in einem höheren Bundesverhältnis steht, ist für dasselbe alles sonstige Bundschließen Sünde (10, 4; 12, 2). Und abermals sieht deswegen Hosea auch in der Heilszeit der Zukunft einen eigenartigen Bund, den Gott Israel zu gut mit der Natur und mit den Völkern schließt (2, 20).

Er hat sich das Verhältnis Gottes zu seinem Volke auch noch unter andern Bildern vorgestellt, die aber noch mehr zurücktreten. Doch erwähnt sei noch das wunderbar schöne Bild vom Vater und dem Sohne (11, 1–4) oder das vom Schöpfer Israels (8, 14) oder seinem Arzte (5, 13; 6, 1; 7,

¹⁾ So ist wohl zweifellos nach der glänzenden Emendation Klostermanns (Theologisches Literaturblatt 1905 Sp. 474f.) zu lesen. Das Dreinhauen mit den oder in die Propheten hat, ganz abgesehen von den sprachlichen Schwierigkeiten, in diesem Zusammenhange noch niemand erklären können, und es wäre das unsinnigste Mittel, darzutun, daß Gott an Liebe Wohlgefallen habe. Um einen Bundesbruch in der obskuren Stadt Adam hat man die Geschichte überflüssigerweise und in Widerspruch mit 8, 1 bereichert. Daher ist in v. 5 zu lesen בְּאֵימֹתַי הִזְכֵּרְתִּים und in v. 7 בָּאֵשׁ. Diese Lesung wird sowohl durch 8, 1 bestätigt, wie auch durch 4, 6–8; 8, 11–13, wo ebenfalls der Gegensatz der geschriebenen Gesetze zu dem Opferkult zum Ausdruck kommt. Daß die 10 „Worte“ in Stein eingemeißelt waren, ist ja durch die Tradition sichergestellt, aber auch vom Bundesbuche gilt nach 5 Mos. 27, 8 dasselbe (vgl. meine „Einleitung“ S. 24). Ich glaube, es läßt sich sogar aus Jer. 31, 30–32 beweisen, daß dieser den Text von Hos. 6, 5–7 noch so vor sich gehabt hat, wie Klostermann ihn rekonstruiert hat. Die wichtigen Konsequenzen, die sich daraus für die Geschichte der israelitischen Gesetzgebung wie das Vorhandensein einer efraimitischen Erzählung von Adams Bundesbruch ergeben, haben wir hier nicht zu verfolgen.

²⁾ Lies mit Grätz und Oort דִּבְרֵי.

1; 14, 5), welche alle aber ebenso wie das vom Helfer (13, 4) wohl schon überkommene waren.¹⁾

Woher nun aber stammt Hoseas einzigartig innige Auffassung dieses Verhältnisses, die seiner Predigt das charakteristische Gepräge verleiht, dies Gemisch von eifersüchtiger und doch immer wieder verzeihender und nie ersterbender Liebe, von leidenschaftlichem Drohen und weichem Locken? Aus Reflexion? Selbstverständlich nicht. Oder aus des Propheten Naturell? Das hat gewiß zur Ausgestaltung mit beigetragen. Aber die eigentliche Wurzel liegt wo anders; in einem persönlichen Erlebnis, das ihm widerfuhr, in einem harten Ereignis, das wie ein spitzer Dorn in sein Inneres gedrungen war, ihm eigenes Herzblut kostend, in einer unglücklichen Ehe mit einem heißgeliebten, aber untreuen, ehebrecherischen Weibe.²⁾ In diesem Erlebnis hat Gott zu ihm gesprochen und durch dasselbe ihn zum Propheten gemacht. Er hat in seiner Ehe ein Spiegelbild des Verhältnisses Gottes zum Volke erkannt, und dadurch ist ihm alles klar geworden, die ganze Schwere der Schuld und das tiefste Wesen der Sünde des Volkes, wie die ganze Größe von Gottes Eifersucht und nimmer sterbender Liebe.

Allerdings dieser letzte Punkt ist heutzutage umstritten. Wie überhaupt C. 1—3 eine Reihe der schwierigsten Auslegungsprobleme darbieten, so ist ganz besonders kontrovers, ob die Verheißung einer dereinstigen Begnadigung des Volkes in ihnen, 2, 16—25, auch 3, 1—5 echt sind. Und ebenso hat man im sonstigen Buche alle verheißenden Klänge, besonders die so wunderbar den innern Kampf Gottes schildernden 11, 8—11 und das Schlußgemälde von dem bekehrten Israel und dem wiederkehrenden Paradiese 14, 2—9 als später interpoliert zu beseitigen gesucht. Aber diese kritischen Operationen sind genau so zu beurteilen wie die am Amosbuche.

Ganz gewiß redet Hosea an vielen Stellen des Buches vom vollen Garaus des Volkes; nicht nur, daß Gott das Volk aus seinem Hause jagt, daß ein Exil kommt (9, 3 ff.), nein, er redet wirklich von einem Aufhören der Liebe Gottes (9, 15), derselbe wird für sein Volk zu Motte und Wurmfraß (5, 12), bietet Tod und Seuchen gegen dasselbe auf, kennt kein Mitleid (13, 14); übrigens scheint Hosea einen bestimmten politischen Feind als Vernichtungswerkzeug nicht im Auge

¹⁾ Vgl. 5 Mos. 32, 15. 18 und Baudissin „Adonis und Esmun“ S. 389.

²⁾ Die sehr schwierige Frage, ob sich C. 3 auf ein Erlebnis mit demselben Weibe wie C. 1 oder auf ein solches mit einem zweiten Nebenweibe bezieht, wollen wir hier auf sich beruhen lassen; vgl. meine „Einleitung“ S. 87.

gehabt zu haben, er nennt immer nebeneinander Ägypten und Assur (8, 13; 9, 3, 17; 11, 5, 11). So wenig er daher die Verheißungen in einem Atemzuge mit solchen Drohungen gesprochen haben wird, so wenig sind gerade bei dem leidenschaftlichen Natürell Hoseas wechselnde Beurteilungen der Zukunft überhaupt ausgeschlossen: Fällt sein Auge auf Israels Untreue, so ist ihm der Untergang desselben gewiß, sobald er sich aber in die Macht der Liebe Gottes versenkt, beginnt er doch wieder zu hoffen. Die Sprache jener angefochtenen Abschnitte ist ganz und gar hoseanisch.¹⁾ Die Kongenialität des Interpolators mit dem Propheten, wie wir sie hier sonst konstatieren müßten, wäre schlechthin ein Unikum; die feinsten Gedankenfäden Hoseas, die Gedanken von der Liebesgemeinschaft, der Rückkehr, dem Bunde, der Heilung u. a., werden gerade in diesen verheißenden Abschnitten weiter gesponnen, wie schon unsere obige Übersicht zeigt. Und außerdem, die Hoffnungen, die Hosea hier äußert, waren in ihrem Kerne Allgemeingut, auch der ernstesten Frommen. Als Äußerungen leichten Sinnes und fleischlicher Sicherheit hat er sie selbst gegeißelt (6, 1—4²⁾; 13, 14). Aber das Verhältnis des Volkes zu Jahwe nach der furchtbaren Gerichtskatastrophe konnte er selbst schließlich gar nicht viel anders zur Darstellung bringen, als es die Heilserwartung des Volkes bereits zuvor tat. Lediglich der Ton ist ein anderer, in seinen Verheißungen zittert immer etwas nach von dem furchtbaren Drohen, von dem heißen und heiligen Ringen, das vorausgegangen:

„Mein Sinn in mir verwandelt sich,
 Mein Mitleid zumal ist entbrannt.
 Meinen heißen Zorn kann ich nicht vollenden,
 Will mir nicht so widersprechen, daß ich Ephraim verderbe.
 Denn ich bin Gott und nicht ein Mensch in deiner Mitte,
 Ein Heiliger und komme nicht in die Stadt.“³⁾ (11, 8f.).

Dafür, wie der Prophet sich selbst den Übergang vom Unheil zum Heil vermittelt gedacht hat, besitzen wir nur ganz leise

¹⁾ Vgl. meine „Einleitung“ S. 88.

²⁾ Die einzig mögliche Erklärung von 6, 1—3 trotz der Diktion Hoseas ist, wie 6, 4 ausdrücklich bezeugt, die, daß jene Verse die Besserungsabsichten und die Rettungserwartung des Volkes in zum Teil schon geläufigen Klängen schildern, während Hosea selbst die sich darin äußernde „chesed“ für nicht ausreichend, für unbeständig hält. Eine überraschende Bestätigung dieser unserer Auslegung liefert die Entdeckung Baudissins, daß sich der Ausdruck der Hoffnung in v. 2 an den kananäischen Wiederbelebungsgedanken anlehne (vgl. „Adonis und Esmun“ S. 403 ff.). Hosea hat ihn hier wie 13, 14 abgelehnt, ebenso Amos 5, 2.

³⁾ Vgl. zu der Übersetzung Studie II.

Andeutungen. Neben der allgemeinen Hoffnung einer „Umkehr“, auf die er allen gegenteiligen Erfahrungen zum Trotz doch immer wieder zurückkommt (2, 9; 3, 5; 14, 2 gegenüber 5, 4; 7, 10, 16), scheint ihm auch der tiefere Gedanke einer Wiedergeburt des Volkes nicht fremd gewesen zu sein (2, 5; 10, 12; 13, 13). Doch gegrübelt wird er über diese Vermittlung überhaupt nicht viel haben; der Wandel war für ihn, wie jene Stelle zeigt, überwiegend ein Wandel in Gott, daher ein Geheimnis, und bei dem Wunder der göttlichen Liebesmacht, die Israel schließlich doch innerlich überwindet, wird er sich beruhigt haben (2, 16; 14, 5).

Über Hoseas Leben erfahren wir, abgesehen von der Mitteilung über seine unglückliche Ehe, nichts. Nur auf die Frage möchten wir Antwort haben: wie war sein Verhältnis zu den berufsmässigen Propheten? Man kann sagen: genau wie das des Amos. Den Prophetengenossenschaften hat er nicht angehört, hat sich selbst auch nie als Nabi angesehen oder bezeichnet, mit größerem Rechte hat man wohl seine Herkunft in priesterlichen Kreisen gesucht (vgl. 4, 1 ff., auch seine Betonung der geschriebenen Thora 4, 6; 6, 5 f. [vgl. oben]; 8, 1, 12). Gottes Geist hat ihn frei wählend aus einem anderen Berufe herausgegriffen. Aber auch er hat wie Amos die größte Hochachtung vor den Propheten der Vergangenheit, deren sich Gott von Ägypten her bediente, denen er Gesichte und durch die er seine Offenbarungen gab (12, 10 f.). Und vor allem gedenkt er als einer großen göttlichen Gnade der Sendung des einen Propheten, durch den Jahwe sein Volk aus Ägypten führen ließ, vielleicht auch des andern, durch den er Israel bewahrt hat, Samuels (12, 14). Ein Fortsetzer des Werkes dieser hat er gewiß sein wollen.

Aber die Nebiim seiner Zeit erscheinen auch ihm verweltlicht und zum Gerichte reif wie alle andern Vertreter der Religion, sie sollen wie die Priester zu Falle kommen 4, 5. Da ist es doch ausgeschlossen, daß sich Hosea selbst zu ihnen gerechnet hat. Daß er das etwa 6, 5 getan habe, ist für uns schon dadurch ausgeschlossen, daß wir hier das Wort *bannebiim* überhaupt nicht für ursprünglich halten können, aber auch wenn es dieses wäre, dürfte man nur nach dem Kontexte übersetzen: „Darum haue ich drein unter die Propheten, töte sie mit den Worten meines Mundes“, so daß wir abermals nur von schärfstem Gerichte über diese etwas hören würden. Und in 9, 7 b handelt es sich um einen Zwischenruf aus der Menge, in 7 c um das Gegenwort des Propheten. Wir sehen also nur, daß das Volk ihn als Nabi bezeichnet hat. Soweit der Text eine Übersetzung zuläßt,

versuche ich folgende, die auf einer Rekonstruktion aus Jer. 23, 9—12 beruht und in Studie III näher motiviert wird:

„Es kommen die Tage der Strafe, es kommen die Tage der Vergeltung, Israel wird's erkennen. „Ein Narr ist der Nabi, ein Verrückter der Mann des Geistes.“

Wegen der Größe der Schuld und weil groß ist die Anfeindung!

Ephraim späht aus bei seinen Göttern,

Der Nabi ist ein Vogelstellerstrick auf allen seinen Wegen,

Die Priester huren im Hause Gottes.

Sie haben die Grube tief gemacht wie in den Tagen von Gibeä“ usw.

So sehen wir, wie das 8. Jahrhundert alte Formen gesprengt hat. Der berufsmäßige Nebiismus war seit den Tagen Elisas selbst verweltlicht, war nicht mehr geeignet zum Träger des auf Abstoßung alles Fremdartigen dringenden und vorwärts drängenden Gottesgeistes. Wie der Wind weht, wo er will, so auch dieser. Er hat sich um die Mitte des 8. Jahrhunderts zwei Organe erkoren, die nicht zur Zunft gehörten, hat sie herausgerissen aus andern Berufen, um gerade durch ihren Mund die Donnerworte und Posaumentöne von dem, was bevorstand, hinausschallen zu lassen bis in die entlegensten Dörfer des Landes. Hosea hat sich wie Amos mit vollstem Bewußtsein auf den Boden der alten Väterreligion gestellt; er kennt nur den Gott von Ägypten her, einen andern Gott gibt es für Israel nicht und kann es nicht geben (11, 1; 12, 10; 13, 4). Aber gerade dieser intensiv in die Vergangenheit gerichtete Blick hat ihm die neue Seite in Gottes Wesen, die sich ihm in seinem persönlichen Erlebnisse erschlossen hatte, die Liebe, immer klarer erkennen lassen, war doch die ganze Geschichte Israels ein Dokument für die Seile der Liebe, mit der Gott es an sich gezogen hatte (11, 1—4; 12, 10 ff; 13, 4 f.). Und in den alten Urkunden seines Willens fand er nichts anderes verlangt als Liebe und Gotteserkenntnis (4, 6 ff; 6, 5 f; 8, 12 f.). Dieser Gott hat mit dem, der in den Landesheiligtümern verehrt wird, nichts mehr zu tun. Nein, weil das Volk so schmachvoll das Liebesverhältnis zu ihm verkannt und abgebrochen hat, darum hat er sich zurückgezogen wie ein Löwe an seinen Ort, darum wird er aus seinem Hinterhalt wieder hervorspringen, um zu rauben und zu vernichten (5, 6, 14, 15 a; 13, 7 f.), darum kommt er nun abermals, und zwar zunächst, um zu richten, strafend heimzusuchen ¹⁾ (2, 15; 4, 14; 8, 13; 9, 7; 12, 3 usw.),

¹⁾ Das Verb נָקַד ist das Wort, welches Hosea wohl am häufigsten braucht, um das auszudrücken, was bevorsteht.

darnach aber um Heil zu spenden (10, 12; 11, 10f.). Und so ist doch schließlich überall das Schwarze der dunklen Gewitterwolken des Hosea umrandet von dem Gold der dahinterstehenden Sonne, die einstmals wieder Heil spendend und ein neues, ganz andersartiges Gottesreich, ein wirkliches Reich der Liebe und Gotteshingabe bestrahlend, hervorbrechen wird.

IV. Jesaja, Micha, Nahum, Zephanja.

Die assyrische Gefahr wird akut. Das von Amos und Hosea geschaute Gespenst der Vernichtung kam mit schnellen Schritten heran. Noch andere Propheten haben es gesehen, ich erinnere an den, dem wir die kleine Schrift Sach. 9—11 verdanken.¹⁾ Und bald konnten es sich auch König und Volk nicht mehr verbergen, daß von Assur Gefahr drohe. Aber die Menge blieb stumpf und indolent. Wohl tauchten an den Höfen Rettungspläne zur Genüge auf, wie sie schon Hosea charakterisiert hatte, und tatsächlich war ja der nächstliegende, unter dem Protektorate Ägyptens eine Koalition aller kleinen Mächte Westasiens gegen das immer mehr anschwellende assyrische Riesenreich herbeizuführen. Aber die Uneinigkeit und Rivalität jener ließ alles wieder zu schanden werden. Damaskus und Samarien haben sich verbündet, indes Jerusalem weigert sich, sich anzuschließen. Infolgedessen beschließen jene, den unfolgsamen Nachbarn zu züchtigen und Juda aramäisch zu machen. Es beginnt der sog. syrisch-ephraimitische Krieg. Und in dieser gewitterschwülen Ära taucht in Jerusalem ein Mann auf, der nicht mit Unrecht als der Fürst unter den Propheten bezeichnet ist, Jesaja, Sohn des Amos.

Daß er den vornehmen Kreisen der Stadt angehörte, ist aus seinem Verkehre mit den Königen wie dem Oberpriester (8, 2) oder dem Hausminister (22, 15ff.) zu schließen. Von den Propheten seiner Zeit hat er wie Amos und Hosea gar nichts wissen wollen. Zwar nicht Offenbarungen und Visionen an sich spricht er ihnen ab, wohl aber die richtige Deutung derselben infolge Mangels an Nüchternheit und sittlicher Integrität (28, 7 vgl. 30, 10), ihr geistiges Auge, mit dem auch sie sonst hätten sehen können, ist verdunkelt (29, 10). Und doch ist es möglich, daß Jesaja selbst Mitglied, ja

¹⁾ Vgl. meine „Einleitung“ S. 104.

Meister einer Prophetengenossenschaft war. Er trägt den Prophetenmantel (20, 2), um die Trauertracht kann es sich hier nicht handeln, er fällt in den Straßen der Stadt auf durch sein wunderbares Gebaren, durch das er sich selbst als Vorzeichen und Unterpfand des Kommenden darstellt (20, 3; 8, 18); er hat seine Schüler, mit denen er ein Konventikel bildet (8, 16f.), bezeichnet seine Gattin ohne weiteres als die Nebiah, hat ekstatische Zustände gehabt, ähnlich denen eines Elia und Elisa (8, 11 vgl. 1 Kön. 18, 46; II. 3, 15). Aber sicher hat nicht diese seine Mitgliedschaft des Ordens ihn zu dem gemacht, was er war, sondern seine unmittelbare göttliche Mission.

Im Todesjahre des Königs Ussia, also mindestens ein Jahr vor dem Ausbruche des Krieges, da hatte er bei einer Andacht im Tempel¹⁾ eine Vision gehabt, die für sein ganzes Leben bestimmend werden sollte (6, 1 ff.). Die Hallen des irdischen Heiligtums hatten sich geweitet und die Pforten des himmlischen sich ihm geöffnet, und, was kein Auge gesehen, was eigentlich dem Menschen das Leben kosten mußte, den heiligen Gott in all seiner Majestät hatte er geschaut, den Lobgesang seines himmlischen Hofstaates, der ihn als den schlechthinnigen Herrn des Alls feiert, hatte er vernommen. Es hatte ihn niedergeworfen in den Staub, alles Irdische war in jenem Momente für ihn zusammengebrochen, das Bewußtsein, daß die ganze Welt diesem Gotte zu Füßen liege, war ihm überwältigend aufgegangen. Aber merkwürdig, das heilige Feuer hatte ihn nicht verzehrt, im Gegenteil, er hatte sich entsündigt gefühlt und von dieser Stunde die Gewißheit einer Mission an sein Volk hinweggenommen, zwar einer entsetzlichen: er solle seinem Volke predigen, damit es sich nur noch viel mehr in seine Sünden festrenne, von ihnen nicht mehr loskommen könne, damit das Gericht beschleunigt werde, die Wüstenei hereinbreche, und so die Vorbedingung für die Heilung geschaffen werde.

Man mache sich einmal klar, was dieser Auftrag bedeutete, mit welchen Augen dieser Mann von Stund an das ganze Leben und Treiben um ihn herum betrachten, in welchem Lichte ihm vor allem sein eigenes Wirken erscheinen mußte. Sein Ich tritt in den vielen Reden, die wir von ihm haben, ganz auffallend zurück, weit mehr als beim Jeremia

¹⁾ Das folgt aus v. 4 und 6. Die Vision ist genau wie Amos 9, 1 zu beurteilen. Zum psychologischen Verständnis des Erlebnisses vgl. H. Schmidt in „Die Schriften des Alten Testaments“ z. d. St.

und Ezechiel, mehr sogar als beim Amos und Hosea. Nachdem ihm einmal der bitterharte Auftrag geworden, da führt er ihn durch, ohne mit der Wimper zu zucken. Es ist meines Wissens nur eine Stelle, an der bei ihm ein hoseanisch-jeremianischer Klang tiefen persönlichen Schmerzes über das, was er verkünden muß, erklingt:

„Blickt weg von mir, bitterlich muß ich weinen,
Drängt nicht, mich zu trösten“ (22, 4)

und es sind wohl nur zwei Stellen, an denen er einmal darüber reflektiert, wie er seinen Zeitgenossen, wie er sich selbst erschien. Jenes geschieht 28, 9f. Die Mitbürger sehen in ihm nichts als einen lästigen Schulmeister, der überall etwas auszusetzen hat, der das Dozieren nicht lassen kann und großen, freien Leuten erst das A B C beibringen will¹⁾, für den sie daher nur Spott übrig haben. Er selbst aber ist sich nach 8, 18 ein göttliches Wunder, er sieht und erlebt es alle Tage, daß seine sittlich-religiöse Begriffswelt eine vollständig andere ist als die der Zeitgenossen, und so sieht er in sich selbst wie in seinen typische Namen tragenden Kindern die gottgewirkten Vorzeichen dafür, daß die neue Ära, die Zeit des Gerichts und Heils kommen muß, auch wenn alle Welt dem widerspricht.

Wie er seinen Auftrag, Nein zu sagen, wo alle Welt Ja sagte, und umgekehrt, das Volk, das fürs Gericht reif war, immer tiefer in seine Gottentfremdung hineinzustürzen, ausgeführt hat, davon zeugt sein ganzes Buch, das flüchtig eine beinahe 40jährige Tätigkeit widerspiegelt.²⁾ Wohl hat es auch in dieser Stunden gegeben, da die ganze Härte seiner Predigt auch den Zeitgenossen gegenüber nicht hervortrat, da wie geblendet auch sein Auge einmal an der Zeit des Heils haften blieb, aber das waren Episoden, schließlich kehrte er doch immer wieder zu dem Gerichte zurück.

Schon unter Jotham hat er, ein jugendlicher Feuergeist, einige Reden gehalten, die den schauerlichen Ernst widerspiegeln, der über ihn seit der Stunde der Berufung gekommen war. Es sind eigentlich alles Grabeslieder, die er anstimmt; 2, 6—22 ein grandioses Gemälde des Tages Jahwes, in dem der Prophet den Schrecken Jahwes und seine hehre Majestät kommen sieht, alles was auf Erden groß ist, stürzt krachend

¹⁾ Vgl. Klostermann „Schulwesen im alten Israel“ S. 214 ff.

²⁾ Dieses Buch findet sich in Jes. 1—12; 15—23; 28—33.

zusammen, und aus dem Chaos heraus hallt immer wieder der Refrain: „Einer ist König, Jahwe ist über alles erhaben.“ Es ist schmerzlich bedauerlich, daß gerade dies wunderbare Kapitel textlich stark korrumpt ist. Daneben stellen wir 5, 1—24, die Parabel von dem unfruchtbaren Weinberge mit angehängtem 7fachen Wehe, das ein treffliches Kulturbild der damaligen Zeit gibt und ebenfalls überall Verderben, Einöde, Tod als das Ende erscheinen läßt, 9, 7—20; 5, 25—30, die den Schleier vor der göttlichen Pädagogie in der Geschichte lüften, eine Stufenleiter der Plagen, durch die Gott umsonst das Volk zur Buße zu ziehn sucht und die Gipfeln werden in dem Herbeizischen des geheimnisvollen dämonischen Feindes von den Enden der Erde her, der die Aufgabe hat, die Welt- und speziell die Volkskatastrophe herbeizuführen, endlich 17, 1—11, die Damaskus und besonders dem Nordreich den Untergang verkünden, letzterem wegen seiner Abgötterei, speziell des Adoniskultes.

In den ersten Jahren des jugendlichen Ahas sieht der Prophet das Unheil immer deutlicher nahen: Der König ein vollständig haltloses Rohr, das Staatswesen wie das soziale Leben faul und morsch bis in den tiefsten Kern hinein, da muß ja der Umsturz kommen (3, 1—4, 1), schon sieht er den Richter an der Arbeit (3, 13 ff.). Und siehe, da scheint es Wirklichkeit zu werden, die verbündeten Ephraimiten und Syrer fallen in das Land ein, demselben die Selbständigkeit zu rauben. Der König plant einen geschickten politischen Schachzug, er will sich freiwillig dem mächtigen Assyrier tributpflichtig machen, um sich der Nachbarfeinde zu entledigen. Doch in diesem Augenblicke muß Jesaja hervortreten, muß vor dem ganzen Volke den König daran erinnern, daß Juda nach anderen Gesetzen zu handeln hat als andere Völker, daß es einen überweltlichen Zweck und einen überweltlichen Helfer hat. „Hüte dich und sei ruhig, fürchte dich nicht und dein Herz verzage nicht vor diesen zweirauchenden Brandscheitsstummeln“ (7, 4). Die beiden Feinde werden doch nie über die ihnen von Gott gezogenen Grenzen hinauskommen. Das hat der Prophet auch noch zu andern Zeiten nachdrücklich betont (8, 1—4; 17, 1 ff.). Aber diesmal folgert er daraus: Daher gilt es zu glauben (7, 9).

In diesem Augenblicke ist der Welt eine Vorstellung geschenkt, die für den evangelischen Christen die zentrale Funktion im religiösen Leben bedeutet. Wohl begegnet uns das Wort „glauben“ auch schon einmal zuvor in der alttestamentlichen Literatur (1 Mos. 15, 6). Aber in dem Sinne „Die Hand des unsichtbaren Gottes ergreifen, in allen Lebens-

lagen sich an sie klammern und ihr allein vertrauen“ hat es doch zum ersten Male dieser größte unter den Propheten verstanden, in naturgemäßer Folge seines Erlebnisses des heiligen Gottes, dem gegenüber der Mensch ein Nichts ist. Da gibt es eben nur zwei Wege, entweder Resignation (vgl. Hiob) oder Glaube. Nicht nur in dieser für die ganze Weltgeschichte bedeutungsvollen Stunde ist dem Propheten einmal jene Erleuchtung gekommen, nein, er hat sie festgehalten für sein ganzes Leben. Ein wenig später, als seine politische Rolle infolge des Bruches mit Ahas ganz ausgespielt war, als alles um ihn herum in Nacht zu versinken schien, da hat er doch einen Stern leuchten sehn: „Ich will harren auf Jahwe, der sein Antlitz vor dem Hause Jakobs verbirgt, und will auf ihn hoffen; ich und meine Söhne sind Vorzeichen in Israel, von dem Herrn, der auf dem Berge Zion wohnt“ (8, 17f.). Und in der letzten Periode seiner Wirksamkeit hat er betont: wer glaubt, weicht nicht (28, 19), d. h. in diesem Zusammenhange: der Glaube besitzt ein festes ewiges Gut, das allerdings seine Wurzel, sein Fundament auf dem Zion hat, aber mit den natürlichen Sinnen nicht wahrzunehmen ist: Gottes Wille, Werk und Reich, dessen Normen Recht und Gerechtigkeit sind, und im Besitze dieses überwindet er die Welt. Und noch etwas später sagt er: „Durch Umkehr und Ruhe sollt ihr gerettet werden; durch Stillesein und Vertrauen werdet ihr stark sein“ (30, 15). Den praktischen Beweis dafür hat Jesaja selbst geliefert, wie wir nachher sehen werden. Man spricht jetzt viel von den wechselnden Zukunftsbildern Jesajas, und es ist ganz richtig, bei dem jähen Wechsel der politischen Konstellation während seiner 40jährigen prophetischen Wirksamkeit mußte äußerlich auch seine politische Stellungnahme wechseln; es hat eine Zeit gegeben, da er Assur als Werkzeug in der Hand Gottes freudig begrüßte, und wieder eine andere, da er ihm fluchte. Aber der Kern seiner Predigt ist doch allezeit derselbe gewesen: Jahwes Majestät wird triumphieren über alles, was ihm feind.

Doch zunächst haben wir noch bei jenem Renkontre mit Ahas zu verweilen, es ist noch in einer zweiten Beziehung von unvergänglicher Bedeutung geworden. Zum Unterpfande dafür, daß ihn Gott gesandt, bietet der Prophet dem Könige ein Zeichen an — aus dem Himmel oder aus der Unterwelt, Ahas braucht nur zu wählen. Es ist ein Moment, in dem mit einer fast Schwindel erregenden Kühnheit Jesaja von der Gewißheit zeugt, daß der Weltgott hinter ihm steht. Noch heute hält der Leser fast den Atem an: was wird der König tun und was wird dann geschehen? Doch jener lehnt

ab, er will Gott nicht versuchen, scheinbar ein frommes Motiv, in Wirklichkeit natürlich nur ein Vorwand, um sich nicht bedingungslos dem unheimlichen Boten einer andern Welt ausliefern zu müssen. Da bricht der Unwille des Propheten durch; auf ihn hat man offenbar schon mehrere Male nicht hören wollen (vgl. z. B. 17, 1—11), diesmal aber lag's anders, da hatte Gott selbst angeboten einzugreifen, und auch ihn hatte man verschmäht. Das fordert Strafe, jetzt wird er selbst ein Zeichen geben:

„Siehe, das Mädchen ist schwanger, wird einen Sohn gebären und ihn Immanuel nennen. Sahne und Honig wird er essen zu der Zeit, da er verstehen wird, das Schlechte zu verschmähen und das Gute zu erwählen. Ja, noch ehe der Knabe es verstehen wird, wird das Land verödet sein, vor deren beiden Königen dir graut. Kommen lassen wird Jahwe über dich und dein Volk und das Haus deines Vaters Tage, wie sie nicht gekommen sind, seitdem Ephraim von Juda abfiel“ (7, 14—16).

Es ist schon unendlich viel über diese schwierige Stelle debattiert, aber hält man die beiden sich zwingend aus dem Zusammenhange ergebenden Gesichtspunkte im Auge, daß es einmal ein Strafzeichen und zweitens ein von Gott selbst gegebenes, also das von Jesaja aus Himmel oder Unterwelt angebotene noch überbietendes, mithin ganz und gar wunderbares Zeichen sein muß, so fallen alle andern Erklärungen dahin, so kann es sich nur darum handeln, daß Jesaja hier verkündet, binnen weniger Monate wird das längst erwartete Wunderkind geboren werden, das das Paradies bringen soll, aber nicht dies wird zunächst mit ihm kommen, sondern ein grausiges Gericht über das ganze westliche Asien, die Vernichtung aller Kultur, die Einöde. Die gegenwärtige Gefahr, vor der Ahas zittert, ist gar keine, sie wird vorübergehn, aber eine viel schlimmere tritt an die Stelle, und sie bedeutet den Garaus (vgl. auch 8, 1—8).¹⁾

Was Jesaja von jenem Immanuel weiter erwartet hat, hat er hier nicht gesagt, spielt er doch auf im Übrigen Bekanntes an; er hat aber an anderen Stellen, vielleicht wenige, vielleicht aber auch viele Jahre später eingehender von ihm gesungen, hat geschildert, wie seine Regierung, nachdem seine Geburt der Welt das Gericht gebracht, für dieselbe den Auf-

¹⁾ Näheres siehe in meiner Schrift „Die israelitisch-jüdische Heilands-erwartung“ S. 25—28.

gang des Lichts, des goldenen Zeitalters bedeuten werde, wie er seinen Tron nicht auf Waffen, Schätze und Macht, sondern lediglich auf Recht und Gerechtigkeit gründen, der verloren gegangenen Gerechtigkeit wieder eine Stätte bereiten und damit den paradiesischen Frieden herbeiführen werde (9, 1—6; 11, 1—10). Soweit ihm dies kommende Reich nicht ein schlechthinniges Wunder war, hat er sich den Übergang vom Gericht zum Heil vermittelt gedacht durch die Bekehrung eines Restes (6, 10—13; 7, 3; 10, 22) oder auch durch Umwandlung der in Jerusalem übriggebliebenen (1, 26 ff.; 4, 3). So hat er die uralte Heils- und Heilandserwartung sittlich-religiös neu geboren und dieselbe zu einem Träger von Ewigkeitsgedanken gemacht.

Von jenem Momente an aber war der Bruch Jesajas mit König und Volk unheilbar geworden; seine Heilandserwartung, die bewußt von dem empirischen Könige aus Davids Haus absah, war, menschlich betrachtet, Hochverrat. Er hat sich eine Weile ganz aus der Öffentlichkeit zurückgezogen, in klarem Bewußtsein, daß ein Kompromiß zwischen seiner Begriffswelt und der des Volkes unmöglich sei. Nur noch dem engen Kreis seiner Schüler predigte er Offenbarung und Zeugnis und sah dem Momente entgegen, da Gott das Wirklichkeit werden lassen würde, was er verkündet (8, 11—18).

Die Geschichte zwang ihn bald genug wieder hervorzutreten. Tatsächlich fiel Damaskus (732), Ephraim hatte sich noch einmal die Existenz erkaufte, war aber auf die Hälfte seines Gebietes beschränkt; es war ein letztes Aufflackern. Da hielt es Jesaja für seine Pflicht dafür zu sorgen, daß seine einstige Gerichtsbotschaft nicht vergessen werde, und rief sein Wehe über die welke Blume (28, 1—6). Und es wurde Wirklichkeit, was er geschaut hatte. Dem Zehnstämmereich wurde 722 die politische Selbständigkeit genommen, die Besten der Nation nach Ninive abgeführt, der Zukunftstraum einer einstigen Weltherrschaft war ausgeträumt, und manche kühne Weissagung, die in Bethel oder Sichem, in Jesreel oder Samarien erklingen war, unwiederbringlich in den Staub gesunken.

Die Wirkung auf Juda mußte eine tiefe, konnte aber eine dreifache sein. Entweder die Katastrophe mußte zum ernststen Bußruf werden, zu einer Mahnung, mit dem ganzen bisherigen Tun und Treiben zu brechen, oder aber es konnte umsomehr zu fleischlicher Sicherheit führen, konnte den Gedanken von der Ewigkeit der Davidsdynastie, von der zentralen Bedeutung Judas und Jerusalems für das Gottes-

reich mit erhöhter Intensität wachrufen. Beides wird geschehen sein. Daß Jesaja den Zusammenbruch des Nordreichs in ersterem Sinne ausgedeutet hat, ist selbstverständlich, wir hören in seinem Buche allerdings fast nichts darüber. Die Folgeerscheinungen der zweiten Wirkung setzen die Reden des Propheten, die etwa 20 Jahre später gehalten sind, im Volke voraus (22, 1—14; 28, 7—33, 24).

Es gab aber noch eine dritte Möglichkeit, die gewissermaßen jene beiden vereinigte, und sie hat, wie es scheint, sich zunächst am meisten bemerkbar gemacht. Ein anderer König war inzwischen an Stelle des Ahas auf den Thron gekommen, der junge Hisqia, ein frommer Mann. Dieser hat die Lehren der Geschichte nicht ungenützt gelassen, eine gründliche Reform wurde von ihm eingeleitet: hinweg aus Juda mit allem kananäischen Beiwerk, das in des Volkes Sitte und Kult Eingang gefunden hatte, hinweg auch selbstverständlich mit aller Zauberei, Totenbefragung und allem Götzendienst. Das heilige Gottesvolk, das nur Jahwe liebt, soll wieder erstehen, dann ist sein ewiger Bestand garantiert (2. Kön. 18, 4).¹⁾ Der Kern des Deuteronomiums ist wahrscheinlich damals verfaßt und dieser Reform zu grunde gelegt. Nun hat man freilich manchmal gemeint, Jesaja müsse dabei beteiligt gewesen sein, aber das heißt, seine tiefsten Gedanken verkennen: ihm war und blieb das Gericht auch für Juda gewiß (22, 14), für ihn gab es als künftiges Gottesvolk nur den heiligen Rest, der aus dieser Katastrophe durch ein göttliches Wunder hervorgehen sollte. Er sah zu klar, daß durch eine solche Reform dem Verderben kein Einhalt getan werden könne. Und ein Mann, dem wir die Rede 1, 10 ff. verdanken, in der er genau wie Amos und Hosea zwar nicht Kultus überhaupt verwirft, aber den Hebel zur Reform ausschließlich auf sittlichem Gebiete ansetzt, kann seine Hand unmöglich zu einer Neuregelung des Kultus geboten haben, wie es die Hisqianische Reform überwiegend war. Gewiß waren es ernste fromme Männer, die dahinter standen, und nicht nur Priester, sondern vor allem auch Propheten (vgl. 18, 9—22), doch Jesaja war es nicht.

Und die Geschichte gab ihm Recht. Je mehr man meinte, bei Gott wieder in Gnaden zu stehen, umsomehr mußte man auch wieder dazu neigen, zu hoffen, sich der immer drückender werdenden assyrischen Weltmacht erwehren zu können, mit

¹⁾ Zu der Geschichtlichkeit dieser Reform vgl. Kittel „Geschichte des Volkes Israel“ II S. 495 ff., Sellin, „Zur Einleitung in das A. T.“ S. 42f.

Hilfe anderer Mächte die Oberhoheit jener wieder abzuwerfen und neuerlich von eigener Weltmacht zu träumen. So geschah's. Auf die Dauer vermochte auch Hisqia nicht, sein Ohr den Lockungen zu verschließen, auch er beteiligt sich an den Koalitionen des Westens gegen den Osten, die ihr eigentliches Rückgrat in Ägypten hatten. Da beginnt eine neue Periode in der Wirksamkeit Jesajas, die wieder einigermaßen klar vor unsern Augen darliegt.

Von neuem reißt er Priestern und Propheten, Höflingen und Weisen die Maske vom Gesichte, zeigt, wie all ihr Planen eitel Menschenwerk und alle ihre Religion Fleischesdienst ist. Vor allem wird er nicht müde, Ägypten, auf das man sich verlassen will, zu verspotten; es ist ja nur Fleisch, nicht Geist, ihm ist dies Land geradezu die widergöttliche Macht (30, 7). Nicht durch einen solchen zerbrechlichen Stecken, vielmehr durch das Schwert eines Nicht-Menschen wird Assur fallen (30, 1—17; 31, 1—8). Sein Mahnen hilft nicht, der Abfall wird perfekt, und Sanherib kommt nach langem Zögern mit der Strafexpedition ins Land. Während draußen eine Burg nach der andern fällt, während Jerusalem nur noch übrig bleibt, als Hütte im Weinberge und Hängematte im Gurkenfelde, sucht Jesaja dem Volke zu Gemüte zu führen, wie das alles durch seinen Abfall von Gott, seine Ungerechtigkeit gegen Witwen und Waisen, seinen fleischlichen Kult, der Jahwe ein Greuel ist, gekommen ist (C. 1), und versucht es aus seiner Sicherheit aufzurütteln durch den Hinweis auf den bevorstehenden Tag des Stürmens und Stürzens und Verheerens (22, 1—14).¹⁾

Da schließt sich der Ring. Das assyrische Heer taucht auch vor Jerusalems Mauern auf, die Abgesandten desselben lästern den Heiligen Israels. Und das führt einen Umschwung in Jesajas Predigt herbei. Das Gericht mußte kommen, und es ist gekommen. Aber so, wie der übermütig gewordene Vollstrecker desselben es hoffte und wie nun auch der ganz verzagte Hisqia es fürchtet, wird es nicht enden. Nun tritt die andere Gedankenlinie aller prophetischen Zukunftserwartung in den Vordergrund. Schon von jeher war es auch dem Jesaja gewiß gewesen, daß der Tag Jahwes neben dem Gerichte über Israel noch eine andere Seite hätte, daß dann die widergöttlichen Völker alle vor Jerusalems Mauern zu-

¹⁾ v. 5 zeigt unwiderleglich, daß das Kapitel von Zukunft, nicht von Gegenwart handelt. Daher ist es ganz unmöglich, wie viele tun, das Kapitel hinter den Abzug Sanheribs zu legen.

sammengebracht und dort vernichtet werden würden (8, 9 ff.; 14, 24—27; 17, 12 ff.). Nun sind die Völkerscharen da, nun wird das geschehen, nun sollte Jesajas Gottesglaube den größten Triumph feiern: sein Gott ist der Weltgott, daher auch die Weltmacht nur ein Stecken in seiner Hand, der Juda zwar hat züchtigen sollen, jetzt aber, da er sich überhoben hat, selbst zerknickt wird. Vor Zion werden des Welt-eroberers Heere zu Falle kommen, der Gottesberg ist uneinnehmbar, er wird daran zerschellen (10, 12—34), Gott stürmt auf ihn als schützender Löwe herab (31, 4 f.), sollen doch zu diesem einst alle Völker der Erde strömen, sich Rechtsentscheidungen, friedliche Schlichtung ihrer Streitigkeiten von dem einen Gotte zu holen (2, 1—4). Jesaja hat eine grausige Vision, wie dem Feinde der Scheiterhaufen gerichtet und von dem Schwefelbache des göttlichen Zornes entzündet wird (30, 27—33). Wie ein Traum der Nacht wird's mit der ganzen Gefahr plötzlich zu Ende sein (29, 1—8). Daher schallt's dem Assyryer entgegen:

„Es verachtet dich, spottet dein die Jungfrau Tochter Zion,
Hinter dir her schüttelt das Haupt die Tochter Jerusalem.“
(37, 22).¹⁾

So steht der Prophet, der viel geschmähte und nie gehörte, als ein Fels in wogender Brandung, als der einzig Mutige in einem verzagten Volke da: die Rettung muß kommen und sein Gott gerade jetzt als Weltgott triumphieren.

Und abermals gab die Geschichte dem Propheten in überraschender Weise recht; aller menschlichen Berechnung zum Trotze muß das Belagerungsheer infolge einer Pest und schlimmer politischer Nachrichten aus Osten und Westen die Belagerung aufheben und fluchtähnlich das Land verlassen. Mit diesem einzigartigen Triumph schließt die prophetische Tätigkeit Jesajas ab. Von den Enttäuschungen und Mißverständnissen, die bald folgen mußten, schweigt das Buch.

Die Seite, die dieser Fürst unter den Propheten seit seiner Berufungsstunde als die stärkste in Gottes Wesen erlebt und empfunden hat, ist seine Heiligkeit, seine in physischer und moralischer Beziehung alles Kreatürliche schlecht hin überragende Größe, vor der der Mensch ein Nichts ist. Seine Majestät erfüllt bereits den Erdkreis, er ist also schon der Weltgott, trotzdem alle andern Völker der Erde noch

¹⁾ Zur jesajanischen Entstehung dieses Liedes vgl. Wilke „Jesaja und Assur“ S. 91—94; meine „Einleitung“ S. 75. Wir verdanken dasselbe einer Jesajabiographie.

andere Götter verehren. Jesaja ist auch der erste gewesen, der den Titel „König“, welcher seit der irdischen Königswahl außer Kurs gekommen, wieder auf ihn übertragen hat (6, 4). Die größte Sünde ist ihm daher der Hochmut (2, 12 ff.). Nichts anderes ist zu tun, als sich ihm, dem Unsichtbaren, rückhaltlos ausliefern, glauben (vgl. oben). Das gehört gerade zum Wesen seines Reiches, daß seine Hand, das Tun Gottes unsichtbar, ja deswegen oft geradezu wunderbarlich ist (5, 12; 10, 12; 22, 11; 28, 21). Auch die Güter seines Reiches sind nicht die kreatürlichen, vielmehr sittliche, Recht, Gerechtigkeit, Friede usw. (1, 26; 9, 6; 28, 17 usw.).

Scheint mithin bei Jesaja alles auf das unsichtbare, überweltliche Gottesreich eingestellt zu sein, so steht er doch andererseits wieder ganz und gar auf dem Boden der Rettungstat aus Ägypten 1, 2 ff., so ist ihm doch Gott gerade der „Heilige Israels“, so hat er den Weltgott doch gerade im Tempel von Jerusalem gesehen, so soll doch nach ihm das neue Gottesreich auf dem Zion seinen Eckstein haben, so geht doch die Gottesherrschaft von dem Trone Davids aus, so ist doch der Gottesberg für ihn uneinnehmbar und dazu bestimmt, dereinst der höchste aller Berge und Weltmittelpunkt zu werden.

Das sind Widersprüche, und in ihnen beruht die Tragik der Sendung dieses Großen in Israel. Wir können sie nur so erklären, daß er, selbstverständlich auch noch im Bannkreise der bisherigen Eschatologie seines Volkes stehend, erst nach adäquaten Ausdrücken für das unsagbar Große, was er meint, hat suchen und ringen müssen, für die Gewißheit, daß das ewige Reich, auf das das Gericht abzweckt, mit Fleisch und Blut nichts zu tun hat, sondern ein in Israel begründetes und auf dem Zion geschichtlich verankertes, unvergängliches, überweltliches Reich des ewigen, heiligen und gerechten Gottes ist. Aber wir können uns nicht darüber wundern, daß gewiß schon manche Zeitgenossen und noch mehr die folgenden Generationen ihn sehr falsch verstanden haben, indem sie ihn beim Buchstaben nahmen und ihm den Gedanken einer schlechthinnigen Uneinnehmbarkeit Jerusalems zuschrieben.

Doch immerhin, ein gewaltiger Schritt vorwärts in der positiven Erwartung des kommenden Gottesreiches war getan und konnte nie wieder ganz zurückgetan werden — trotz aller Mißverständnisse. Jesajas Worte mußten Saat auf Hoffnung bleiben, und neue Jünger ihm erstehen, die der kühnen, weltüberwindenden Hoffnung, welche in ihm glühte, zu reinerem und unmißverständlicherem Ausdruck verhalfen.

In einer Richtung hat schon einer seiner Zeitgenossen viel klarer das ausgesprochen, worauf auch Jesaja hinstrebte. Es ist von höchstem Interesse, zu beobachten, wie verschiedenartig sich das eine und selbe Wort Gottes, das letztlich doch überall auf das eine und selbe überweltliche Reich Gottes tendiert, in verschiedenen Persönlichkeiten derselben Zeit brechen kann. Gleichzeitig mit Jesaja hat ein ganz anderer Gottesbote gewirkt, aus ganz anderem Holze geschnitten, und daher auch äußerlich recht anders predigend. Micha aus Moreshet war, wie es scheint, ein Bauer, jedenfalls ein einfacher Mann vom Lande. Wodurch er eigentlich nach Jerusalem gekommen, wissen wir ebensowenig, wie, wovon er dort gelebt hat. Auf keinen Fall gehörte er zu den berufsmäßigen Propheten; so wenig er daran gezweifelt hat, daß auch diese göttlicher Gesichte gewürdigt würden (3, 6), so gewiß hat er einen tiefen Graben zwischen sich und ihnen gezogen, gerade weil er sah, daß diese aus ihrem Prophezeien ein Gewerbe machten und, sobald man ihren Zähnen etwas zu beißen gab, Heil verkündeten, im andern Falle Krieg und Unglück (3, 5. 11 vgl. 2, 11).

Es wäre wohl denkbar, daß er erstmalig in eigener Rechtssache in die Hauptstadt geführt wäre (2, 1–5), dort aber sein Recht nicht gefunden, daß er es dort am eigenen Leibe gespürt hat, wie dem Mann des Volkes die Haut vom Leibe und das Fleisch von den Knochen gerissen wird, wie die Richter alles Gerade krumm machen (3, 2, 9). Jedenfalls ist da plötzlich eine Kraft in ihm mächtig geworden, die er früher nicht in sich gespürt hat, die Macht des Rechts, als dessen Anwalt er nun einer verkommenen und abgefallenen Stadt gegenüber hat auftreten müssen, die Kraft, Jakob seinen Abfall und Israel seine Sünde kund zu tun. Gott hat auch ihn zu seinem Werkzeuge erkoren, er ist mit seinem Geiste erfüllt (3, 8).¹⁾

In erster Linie ist Micha bitter ernster Bußprediger, manches in seinen Reden erinnert an Amos; der harte, erbarmungslose Klang des Gerichts übertönt zunächst alle anderen, hat er doch Gott selbst, unter dem die Berge zerflossen wie Wachs und die Hügel sich spalteten, zum Weltgericht kommen sehn, das sich aber bei ihm genau wie bei Amos in erster Linie auf das Gottesvolk entläßt (1, 2–4). Ihm, dem Kinde des Landes, ist der Gedanke spezifisch eigentümlich, daß die Hauptsünde des Volkes in den großen

¹⁾ Das כֹּהֵן in dem Vers ist zu streichen, da hernach noch גִּבּוֹרֵהוּ folgt, aber nicht das יְהוָה.

Städten steckt, in Samarien und Jerusalem, den Centren falschen Gottesdienstes (1, 5), auch in Lachis, der Stadt königlicher Marställe und Wagenremisen (1, 13).¹⁾ Sie alle werden zu Steinhäufen. So hat er's schon vor dem Jahre 722 verkündet, und nach demselben richtet sich die Spitze seiner Rede speziell gegen Jerusalem. Er ruft hier das Wehe über die hohen Herrn, Leuteschinder und Rechtsverdreher, Priester und Propheten, die alle noch dabei sprechen: „Ist nicht Gott in unserer Mitte, uns kann kein Unheil erreichen“ (3, 11).

„Darum soll euretwegen Zion zum Feld umgepflügt
Und Jerusalem ein Trümmerfeld werden
Und der Tempelberg eine bewaldete Höhe.“ (3, 12).

Dies kühne, den Zeitgenossen gewiß geradezu gotteslästerlich klingende Wort hat noch ein Jahrhundert lang nachgezittert in der Erinnerung des Volkes (vgl. Jer. 26, 18). Daß hier keine Polemik gegen Jesaja vorliegt, wie manche angenommen haben, bedarf doch eigentlich keines Beweises, hatte dieser doch unter Jotham und Ahas sachlich ganz dasselbe gesagt, wenn auch, ohne den Tempelberg ausdrücklich zu erwähnen (vgl. Jes. 2, 13 ff. 6, 13; 7, 21 ff.), und hatte er doch sogar noch in der Periode, da die Assyryer auf die Stadt losrückten, den fleischlich Sichern das Donnerwort zugerufen: „Wahrlich diese Sünde wird euch nicht gesühnt, bis ihr tot seid“ (22, 14). Außerdem scheint es mir sicher zu sein, daß Micha 2 u. 3 überhaupt noch vor die assyrische Invasion fallen, während der Jesaja erst die Unverletzlichkeit des Zion proklamierte. Nein, nicht gegen ihn, wohl aber gegen die durch Hisqias Reform geschaffene Überschätzung des Tempels enthält das Wort eine Spitze. Aber das ist ganz gewiß, daß Michas klare und scharfe Worte geeignet sein mußten, das Mißverständnis im Keim zu ersticken, das sich tatsächlich leicht an Jesajas in der ganz konkreten Situation des J. 701 gesprochene Worte knüpfen konnte, daß hier viel bestimmter die Linie gezogen wird zwischen dem Gott, den das Volk schon in seiner Mitte zu besitzen glaubt, und dem erst kommenden Gott, dem alles Wirken der Propheten gilt. Andererseits aber muß auch betont werden, daß die Begriffe, die dem Jesaja die Brücke aus der Katastrophe zum Heile bildeten, der Rest, der Glaube, in diesen ersten Reden Michas ganz

¹⁾ Sehr feine Beobachtungen in dieser Richtung findet man bei Kleinert „Die Propheten Israels in sozialer Hinsicht“ S. 63 f. Das Wort über Lachis hat uns erst die Auffindung eines großen Marstallgebäudes bei den englischen Ausgrabungen dort ganz verständlich gemacht. Zur Sache vgl. 1 Kön. 10, 26.

fehlen, daß überhaupt in diesen sein Gesichtskreis ein viel engerer ist als bei seinem großen Zeitgenossen.

Es ist nun eine vielumstrittene kritische Frage, von der aber das ganze Urteil über die Dauer von Michas Wirksamkeit sowohl wie darüber abhängt, ob sich später sein Blick geweitet hat, die, ob 2, 12. 13; 4 und 5 von ihm herzuleiten sind. Die Frage wird jetzt meistens verneint, indes schon der Umstand, daß sich in 4, 1 ff. ein Wort des zeitgenössischen Jesaja fast wörtlich zitiert und doch selbständig im Sinne eines Landmannes, der für die Zukunft die Rückkehr vom Stadt- zum Landleben erhofft, weitergeführt wiederfindet (V. 4), sowie daß hier die Rettererwartung uns ebenfalls in auffallender Berührung mit der jenes entgegentritt (5, 2), aber auch wieder in dem charakteristischen Sinne Michas umgebogen — Gegensatz der kleinen begnadigten Landstadt Bethlehem zu der Hauptstadt Jerusalem (5, 1) —, verbürgt eigentlich schon die Echtheit. Und die Voraussetzung eines Königs in Jerusalem (4, 9, 14), wie die Nennung der Assyrer (5, 4f.) und die vorausgesetzten kultischen und kulturellen Verhältnisse (5, 9 ff.) bestätigen sie positiv¹⁾.

Ist es aber so, dann hat Micha genau wie Jesaja, und zwar sicher von demselben beeinflusst, hinter der Gefahr des Jahres 701 die Zeit des Heils und der Rettung gesehen. Warum sollte sich bei ihm nicht unter der Wucht der Geschichte derselbe äußere Wandel wie bei jenem vollzogen haben? Auch er hat verkündet, daß nach dem assyrischen Gericht der „Durchbrecher“ (2, 12) auftreten werde, der gottgesandte Wundermann, der die Gottesherrschaft ausdehnen werde bis an die Enden der Erde, der der Weltmacht den Garaus bereiten und der Welt den Frieden bringen werde. Gewiß ist in diesen beiden Kapiteln vieles dunkel, unvermittelt, abrupt, aber das gehört in der vorexilischen Zeit stets zum Stile der Weissagung vom Ende; dieselbe ist noch nicht dogmatisch ausgebaut. Sie wird, ein Erbe der Vorzeit, mit den zeitgeschichtlichen Ereignissen verknüpft, so daß bald das Licht, bald das Dunkel überwiegt, doch jenes behält den Sieg.

Müssen wir danach annehmen, daß Micha das Jahr 701 noch mit erlebt hat²⁾, so ist es nun noch eine weitere Frage,

¹⁾ Nur in 4, 10b liegt eine Glosse vor.

²⁾ Auch 1, 10—16 ist aller Wahrscheinlichkeit nach Erweiterung des älteren Wortes 1, 2—9 aus dieser Zeit, denn gerade die Südwestgegend des Landes, in der Sanheribs Heer damals lagerte, wird hier in den Wortspielen berücksichtigt.

ob der Prophet noch die Regierungszeit des Königs Manasse erlebt hat. Manche haben das angenommen, indem sie 6, 1 bis 7, 6 aus ihr datierten. Sicher ist, daß hier eine andere Zeit als in 1—5 hindurchscheint, es könnte sehr gut die des Manasse sein. Aber nach der Überschrift hat Micha in dieser nicht mehr gewirkt. Wahrscheinlicher also ist es, daß entweder jener Abschnitt hier nur an falsche Stelle gekommen und von Micha schon unter Jotham oder Ahas geschrieben ist oder, daß wir hier Worte eines Anonymus aus der Zeit des Manasse haben, die erst später dem Michabuche angehängt sind. Indes, diese Frage ist nicht von großer Wichtigkeit, die religionsgeschichtliche Bedeutung des Abschnittes ist von der Verfasserfrage ganz unabhängig.¹⁾

Derselbe birgt einige Verse in sich, die zu dem Großartigsten und Gewaltigsten zählen, was wir überhaupt in der Literatur des alten Bundes besitzen, die Schilderung des Rechtsstreites Gottes mit seinem Volke 6, 1—8. Die ewigen Berge fungieren als Zeugen, Gott selbst tritt als Kläger auf:

„Mein Volk, was habe ich dir getan
Und womit bin ich dir lästig gefallen?
Sage gegen mich aus.“

Er nennt seine Gnadentaten, die Rettung aus Ägypten, die Erweckung der führenden Propheten, die Bewahrung vor Feindes Hand. Und Israel? Auch wenn es Jahwe dienen will, kennt es kein anderes Mittel als Hekatomben, Ströme Öls, Menschenopfer. Gott aber formuliert seinen Willen, den er als längst bekannt voraussetzt, so: Was fordert Jahwe von dir außer Recht tun, sich der Liebe zu befleißigen und demütig zu wandeln vor deinem Gott?“

Fürwahr, wer spürt nicht in diesem Satze voll wunderbarer Einfachheit und Größe das Rauschen des Geistes, der über allen Zeiten und Völkern seine unwandelbare heilige Bahn geht, alles was noch gut im Menschenherzen ist, zu sich ziehend und ein freudiges Ja in ihm weckend? Hier ist bereits auf dem Boden des alten Bundes selbst das Gesetz überwunden. Wo ist sonst in den Religionen des alten Orients, wo in den antiken überhaupt ein Klang erklingen, diesem vergleichbar? Sind sie nicht vielmehr alle ohne Ausnahme gerichtet durch dies eine Wort als Äußerungen eines auf Irrwege geratenen Gottsuchens, einer vollständigen Ver-

¹⁾ Zu der wunderlichen Meinung, der Abschnitt sei nachexilisch, vgl. meine „Einleitung“ S. 97f. Schon allein v. 7 macht sie unmöglich.

kennung seines Willens? Drängte nicht dies eine Wort hinweg von allem, auch dem ernstesten, selbstlosesten und heiligsten Werkedienste hin zu einer Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit?

Und auch das muß berücksichtigt werden: zum ersten Male in der prophetischen Literatur redet hier ein Prophet seine Zuhörerschaft mit dem Worte „Mensch“ an, und abermals werden wir damit einen Schritt über Jesaja hinaus geführt; noch unmißverständlicher als bei diesem spüren wir es, daß das Reich, welches Gott will, nicht an die Schranken Israels gebunden sein kann, sondern als das Reich des Guten, der Menschheit, jedem einzelnen Menschen unmittelbar vermeint ist.

Die mehr als fünfzigjährige Regierungszeit des Königs Manasse, der vielleicht jener wunderbare Abschnitt seine Entstehung verdankt, ist sonst für die prophetische Literatur kein ergiebiger Boden gewesen. Man erklärt es gewöhnlich mit der Notiz des Königsbuches (II. 21, 16), daß dieser den Synkretismus zur Staatsreligion machende König die Jahwepropheten aufs blutigste verfolgt habe, deswegen hätten sie sich nicht mehr an die Öffentlichkeit wagen können. Indes, da schätzt man doch die Kraft, die sie trieb, etwas zu gering ein, der Begriff der Todesfurcht fehlte in ihrem Lexikon, wie uns wenige Jahrzehnte später ein Jeremia zeigt. Die Propheten, von denen das Königsbuch spricht (vgl. Jer. 2, 30), waren die Berufspropheten, die Genossenschaften, die ihrer alten Geschichte treu den Jahweglauben der Väter gegen die eindringenden babylonischen Götter verteidigten bis aufs Blut, und das wird auch für diese letzte Periode des jüdischen Staatswesens ihr Ruhmesblatt in der Geschichte bleiben — trotz aller sittlichen Fäulnis, die wir seit dem 8. Jahrhundert bei ihnen konstatieren müssen. Nein, wenn wir tatsächlich auf etwa 70 Jahre von solchen Propheten, die originales Gotteswort verkündet haben, fast nichts mehr hören und besitzen, so erklärt sich das daraus, daß Gott im Unterschiede von jenen berufsmäßigen Propheten seine unmittelbaren Organe immer nur an bedeutungsvollen Wendepunkten der Geschichte auftreten läßt, da, wo Katastrophen bevorstehen, wo wirklich etwas kommt. In dieser ganzen Zeit aber war das westliche Asien besondern Erschütterungen nicht ausgesetzt, das Nordreich war dahin, Assur herrschte unumschränkt und unbestritten, Juda steuerte gehorsam seinen Tribut.

Doch kaum beginnt die Oberfläche des Weltmeeres sich zu kräuseln, da sind auch die gottgesandten Sturmvögel

wieder da. In den Fugen des gewaltigen assyrischen Reiches beginnt es zu krachen. Da taucht ein Mann auf, der ein wundersames Sturmlied singt, Nahum aus Elqosch. Genau wissen wir nicht, wann er's geschrieben hat, die Eroberung Thebens in Ägypten (663) liegt hinter ihm (3, 8ff.), und die Eroberung Ninives (606) noch vor ihm. An welchem geschichtlichen Ereignis er das erste Knistern und Knacken gespürt hat, ob an dem Aufstande Schamaschschumukins von Babel gegen Assurbanipal (um 650?), an dem Einfall der Skythen in Westasien (um 630) oder an der Koalition des Kyaxares und Nabopolassar (608), können wir vorläufig noch nicht feststellen. Genug, an irgend einer dieser Bedrohungen des Weltreiches ist ihm die Gewißheit aufgegangen: es geht mit demselben zu Ende, es ist aus mit dieser widergöttlichen Macht.

Und da stimmt er auf sie das uralte Lied von dem Kampfe des Lichtes wider die Finsternis und dem Untergange dieser an, aber in einer neuen Weise und in feurigem Schwunge. Der Rächer Jahwe tritt jetzt auf den Plan, er fordert Ninive, die große Hure und Zauberin (3, 4) zum Zweikampf auf, er schilt und bedroht sie (2, 14; 3, 5), schickt seine himmlischen Heerscharen wider dieselbe (2, 4) und wirft sie nieder, so daß es keine Heilung wieder gibt (3, 19). Einer ist König in der Geschichte, Jahwe siegt, die Bosheit, der Frevel liegt am Boden. Man hat oft die wunderliche Folgerung gezogen, weil Nahum von der Sünde seines eigenen Volkes nicht spreche, kein Bußprediger für dieses gewesen sei, müsse seine Schrift aus dem Rachegefühl gegen Ninive hervorgegangen sein und vertrete er noch den Glauben an den Partikulargott der alten Zeit. Indes das ist ein schlimmes Mißverständnis. Er mißt mit ganz anderen Maßstäben. Er ist in seinem Büchlein, wie so oft auch schon die älteren Propheten, Eschatologe, der Schauplatz seiner Hymnen ist die Welt, deren Widergöttlichkeit in dieser einen Weltmacht gewissermaßen inkarniert ist (1, 2, 8), in der Judas Erlebnisse nur Episoden bedeuten, deren ganzer Zweck der Triumph Jahwes ist.¹⁾

¹⁾ Übrigens würde sein Schweigen über Judas Sünde dann noch eine weitere Erklärung finden, wenn die interessante Hypothese, die neuerdings von Lehmann-Haupt „Die Geschieke Judas und Israels im Rahmen der Weltgeschichte“ (S. 88) aufgestellt ist, sich bewähren sollte, daß das Elqosch, aus dem Nahum stammt, das zwei Tagereisen von Ninive entfernte war, daß er mithin sein Büchlein gar nicht in Palästina geschrieben, sondern zu den verbannten Nordisraeliten gehört und zunächst vor ihnen das Lied

Vielleicht zwei Jahrzehnte nach Nahum, vielleicht auch zwei vor ihm, jedenfalls unter dem Eindrucke des um 630 Westasien erschütternden Skythensturmes tritt Zephania auf, ein Urenkel Hisqias, ein Mann aus königlichem Geblüt. In vielem berührt er sich mit Nahum, unterscheidet sich aber dadurch vor allem von ihm, daß er eingehendst auch die Wirkungen des großen Gerichts, des Tages Jahwes, auf Juda schildert. Auch ihm ist dieser eine Weltkatastrophe (1, 2f.), aber sie zielt doch in erster Linie ab auf die Vernichtung des gänzlich heidnisch gewordenen Juda, auch seine eigenen Vettern, die königlichen Prinzen, nimmt er nicht aus (1, 4 ff.). Schauerlicher hat wohl kein Prophet die Wirkungen dieses Zornestages auf die Gottesstadt geschildert als Zephania, etwa wie Amos die auf Bethel. Er malt den Tag als einen solchen, da Gott Jerusalem mit der Leuchte durchsuchen wird, daß seiner Heimsuchung keiner entgeht, als einen Tag des Grimms, der Angst und Drangsal, der Wüste und Verwüstung, der Finsternis und Dunkelheit, der Trompete und des Lärmblasens.

Aber gänzlich verkehrt war es, wenn man lange auf diese furchtbaren Drohungen gegen Juda Zephantias Worte beschränkt sein ließ. War ihm der Tag Jahwes eine Weltkatastrophe, so war es selbstverständlich, daß er in dieser auch alle außerjüdischen widergöttlichen Mächte, Philistäa, Moab, Ammon und Assur zu Grunde gehen ließ. Aber ebenso natürlich war es auch, daß für ihn wie für die früheren Propheten das Gericht nicht das Ende schlechthin war, daß auch ihm die Vertilgung der Völker die Aufrichtung des ewigen Reiches Jahwes bedeutete. Und während er in bezug auf Israel selbst den Bahnen eines Amos und Jesaja folgt, den Kern der Armen und Geringen in ihm als den Keim der Zukunftsgemeinde betrachtet und über sie hinausgehend direkt schon als solchen anredet (2, 3; 3, 12f.), ist die Art, in der er sich den Übergang vom Unheil zum Heil für die Völker vermittelt gedacht hat, eine ihm ganz spezifisch eigentümliche, im ganzen alten Testament singuläre:

„Ja, alsdann werde ich den Völkern reine Lippen schaffen,
Daß sie insgesamt den Namen Jahwe anrufen,
Ihm Schulter an Schulter dienen.“ (3, 9).

Hier wird die wunderbare Umwandlung der Völker, das Wunder des Festes der Pfingsten, welches nebelhaft aller-

von dem Siege Jahwes in der Weltgeschichte gesungen habe. 2, 1—3, 6—8 scheinen mir diese Annahme sehr zu empfehlen.

dings schon Jes. 2, 1—4 und keimartig in bezug auf ein Land auch 19, 18¹⁾ auftauchte, zum ersten Male deutlich geschaut, hier ist der Fluch von 1. Mos. 11, 1—9 aufgehoben, hier haben wir den höchst modernen Gedanken der Weltsprache, aber rein sittlich-religiös fundiert, sie ist die Gottesreichssprache. In dem unscheinbaren Dreikapitelbuche eines jüdischen Propheten des 7. Jahrhunderts klar und unmißverständlich der Gedanke der Weltreligion, die Gewißheit des zu allen Völkern der Erde kommenden Gottesreichs!

V. Habaquq und Jeremia.

Wohl abermals zwei Jahrzehnte nach Zephanja hat ein Mann, von dem wir noch weniger als von diesem wissen, nicht einmal sicher den Namen Habaquq,²⁾ eine kleine Schrift in die Öffentlichkeit geworfen, die uns zeigt, mit welcher fieberhaften Aufmerksamkeit Jerusalems Propheten den Gang der Geschichte verfolgten, eben, weil sie darin nichts anderes sahen als den Siegeszug ihres Herrn Jahwe zu dem großen Ende, zu seiner Alleinherrschaft auf Erden, allem gegen teiligen Scheine zum Trotze. Daß draußen eine gewaltige Katastrophe bevorstehe, das wurde immer gewisser. Ein Bote nach dem andern brachte aus dem fernen Osten die Nachricht, daß bisherige Vasallenfürsten ihr Haupt erheben, daß die Tage der so lange gefürchteten assyrischen Metropole gezählt seien.

Aber auch in Juda war inzwischen manches anders geworden. Im Jahre 622 hatte der jugendliche fromme König Josia sich durch den Fund eines aus Hisqias Zeit stammenden Tempelgesetzes bestimmen lassen, auf Grund desselben mit Feuer und Schwert eine kultische Reform vorzunehmen, das Volksleben, von vielen trotz Hisqias Reinigungsbestrebungen immer noch mitgeschleppten altkananäischen sowie manchen unter Manasse neu in Umlauf gekommenen, ja geradezu offiziell gemachten babylonischen Kulte zu säubern, alle außer-jerusalemischen Heiligtümer zu vernichten und in der Haupt-

¹⁾ Die Möglichkeit einer Herleitung dieses Kapitels von Jesaja, und mindestens die Wahrscheinlichkeit einer Entstehung desselben im 7. Jahrhundert ist zweifellos durch die Papyrusfunde von Elephantine bedeutend wieder gewachsen.

²⁾ Gegen die auch von Marti und Procksch aufgenommene Hypothese Duhms, seine Schrift gehöre erst in die Zeit Alexanders des Großen, vgl. meine Bemerkungen in der „Theologie der Gegenwart“ 1911 S. 102f.

stadt selbst einen Kultus einzuführen, in dem man den unverfälschten mosaischen wieder zu besitzen glaubte. Damit mußte natürlich das religiöse Selbstbewußtsein des Volkes mächtig wachsen; zu der stets besessenen Gewißheit, das von Jahwe erwählte und daher zum einstigen Mittelpunkte der Weltgeschichte bestimmte Volk zu sein, kam nun das Gefühl, diese hohe Bestimmung auch durch die eigene religiöse Beschaffenheit wirklich zu verdienen, wirklich ganz anders zu sein als alle andern nicht erwählten Völker, ein gerechtes gegenüber jenen gottlosen. Und um so unerträglicher wurde der Gedanke, daß man solchen Steuern und Tribut zahlen müsse.

Als man daher in Jerusalem die erste Kunde davon erhält, daß die Babylonier sich anschicken, die Gewalt des verhassten Ninive zu brechen, daß der tatkräftige Nabopolassar mit Kyaxares von Medien gemeinsame Sache gemacht hat, da nimmt dort das alte Hoffen auf den großen Umschwung neue, feste Formen an. Der Schrei des so lange unterdrückten Gottesvolkes, daß das Recht auf Erden umgestürzt sei, soll nun endlich eine Antwort erhalten. Der auf seiner Warte stehende Prophet erhält eine Offenbarung, er soll sie wie einst Jesaja auf eine Tafel schreiben, damit das Unterpand da ist, auch wenn die Erfüllung noch verziehen sollte (2, 1—3). Welches die Offenbarung war, hören wir in V. 4, aber der Vers in seiner jetzigen Isoliertheit ist dunkel, wir erfahren nicht, wer es ist, von dem es heißt: „Siehe der Frevler, ohnmächtig wird seine Seele in ihm“¹⁾ (2, 4). Das Rätsel löst sich, sobald wir 1, 5—10, die an ihrer jetzigen Stelle unmöglich sind, vor diesen Vers stellen.²⁾ Gott hat ein neues Werkzeug in der Hand, die ganze Welt niederzuwerfen, es sind die Chaldäer, denen keine Festung, also auch Ninive nicht standzuhalten vermag. Aber auch dies göttliche Werkzeug wird infolge seiner Siege übermütig, wird daher keinen Bestand haben, Juda aber, der Gerechte, wird durch seinen Glauben am Leben bleiben.

Dies letzte Wort sollte bekanntlich noch einmal in der Reichgottesgeschichte einen neuen, viel tieferen Sinn gewinnen (Röm. 1, 17; Gal. 3, 11). Aber die Kraft, die schließlich allein Juda Sieg und Leben geben konnte, hatte Habaquq, ein geistiger Schüler Jesajas, richtig erkannt.

Daß es mit Ninive aus ist, ist ihm so gewiß, daß er die

¹⁾ Ich lese עַל־נַפְשׁוֹ בָּא הַפֶּזֶל.

²⁾ Ein ähnlicher Vorschlag ist zuerst von Budde (Th. St. Kr. 1893 S. 383 ff.) gemacht.

geknachteten Völker der Erde ein Spottlied auf den gestürzten Zwingherrn anstimmen läßt, ein sechsfaches Wehe,¹⁾ das die göttliche Nemesis in der Geschichte des übermütig gewordenen und nun jämmerlich gestürzten schildert (2, 5—20). In einem wundervollen gewaltigen Liede hat sodann Habaquq im 3. Kapitel seines Buches direkt das besungen, was aller geschichtlichen Wege Endziel sei, das Kommen Gottes, vor dem die ganze Natur in ein Nichts zergeht (3, 3f.), und seinen Siegeszug über alle Feinde des Gottesreichs auf Erden. Die Farben zu diesem eschatologischen Gemälde hat auch ihm die uralte Dichtung von dem Kampfe des Lichtgottes gegen das Ungetüm der chaotischen Finsternis dargeboten (3, 9. 11b. 13, 15).

Mit dem inneren Leben Judas hat sich Habaquq ebenso wenig beschäftigt wie Nahum,²⁾ es war ihm ebenso gewiß wie diesem, wie aber überhaupt allen Propheten, daß Israel bezw. Juda Gottes Volk sei, und daß daher Gottes Sieg auf Erden in der Geschichte seines Volkes bezw. seines Gesalbten (3, 13) zum Durchbruch kommen müsse. Wie weit die Demütigung, das Unheil dieses reichen müsse, darüber haben die einzelnen Propheten sehr verschiedene Anschauungen vortragen, je nach den verschiedenen historischen Epochen, aber auch je nach der verschiedenen Beurteilung des sittlich-religiösen Zustandes ihres Volkes. Und wie da die Wege auseinander gegangen sind, das zeigt uns noch anschaulicher als das Verhältnis der beiden Zeitgenossen Jesaja und Micha das Habaquqs und seines größeren Zeitgenossen Jeremia. Während jener Juda nur an den anderen Völkern mißt und es nach dem derzeitigen Zustand jenen gegenüber als „den Gerechten“ bezeichnet (2, 4; 3, 13), hat dieser viel tiefer geblickt. Jener hat den äußeren Gang der Geschichte mit dem erklärenden Gottesworte begleitet, dieser aber hat als Rüstzeug seines Gottes eine neue Periode in der Geschichte seines Volkes, in der Religion desselben heraufgeführt. Er ist nächst Jesaja der Größte, den Gott sich zu seinem Munde erkoren hatte.

Keines Propheten Lebensführung kennen wir genauer als die Jeremias, er tritt uns menschlich unter allen am nächsten. Daraus allein schon würde sich, ganz abgesehen

¹⁾ In 2, 5 lies auch mit Wellhausen ייח.

²⁾ Insofern hätte die Hypothese Peisers, er sei ein jüdischer Prinz gewesen, der als Gefangener in Ninive die Eroberung dieser Stadt durch die Babylonier erlebt habe, manches für sich, aber dieselbe hat sonst keinerlei feste Stützen, denn die assyrischen Mythen konnten auch einem in Jerusalem lebenden vertraut sein.

von seiner enormen Bedeutung für die alttestamentliche Religionsgeschichte, ein ganz besonderes Interesse für seine Person ergeben. Nirgends können wir so wie bei ihm das Ringen zwischen dem natürlichen Wollen und Denken und dem Worte, das als Gottes Wort in seinem Innern erscholl, nirgends daher deutlicher die Realität einer göttlichen Offenbarung beobachten.

Es war im Jahre 626. Der schon erwähnte Skytensturm war soeben zweimal unmittelbar an Palästina vorübergebraust und hatte ängstlich alle Herzen klopfen gemacht, hatte aber auch fest geschmiedete Ketten zum Rasseln gebracht und Ahnungen vollständiger Umwälzungen alles Bestehenden wachgerufen. Da vernimmt ein damals wohl noch nicht 20 Jahre alter Priestersohn aus dem etwa eine Stunde von Jerusalem entfernten Anatot eine Stimme: „Ehe du aus dem Mutterleibe hervorgingst, habe ich dich geweiht, zu einem Propheten der Völker habe ich dich bestimmt.“ Er antwortet: „Ach Herr, ich verstehe ja nicht zu reden, ich bin noch zu jung.“ Aber er erhält die Versicherung, daß ein Höherer seine Worte in seinen Mund legen will, und so wird er bestellt für die Völker und die Königreiche, auszurotten und zu zerstören, zu verderben und niederzureißen, zu bauen und zu pflanzen. Und zwei Visionen besiegeln ihm, daß Gott etwas Besonderes vorhat (1, 4—19).

Zu den berufsmäßigen Propheten hat er ebensowenig gehört wie Amos, Hosea und Micha, ihnen hat vielmehr sein schärfster Kampf gegolten, sie waren für ihn Lügenpropheten, da sie Heil rufen, wo kein Heil ist (vgl. 5, 31; 6, 14; 23, 9 ff. usw.). Man hat richtig konstatiert, daß er 39mal das Wort Prophet in dem Sinne „falsche Propheten“ braucht, nur 7mal in dem Sinne „echte Jahwepropheten“, und zwar dies stets nur wie auch Amos und Hosea im Rückblick auf die alte Geschichte (7, 25; 25, 4; 26, 5; 28, 8; 29, 19; 35, 15; 44, 4).¹⁾

Zwei Punkte sind nun in jener Erzählung von seiner Herausreißung aus dem bisherigen alltäglichen Leben besonders zu beachten, einmal die Berufung trotz all seines Sträubens, womit von vornherein jede Halluzination ausgeschlossen erscheint, und zweitens seine Beauftragung als Bußprediger an Israel und zugleich auch an die Königreiche, die Welt einerseits, als Aufbauer und Pflanze andererseits.

¹⁾ Siehe Giesebrecht im Kommentar. An der einzigen Stelle, wo es zunächst anders scheint, gewinnt man auch durch Umstellung des Verses hinter 5, 14 denselben verurteilenden Sinn.

Während also Jeremias Kindheit noch in die Regierung des gottlosen Manasse gefallen ist, wodurch auch seine ganze spätere Gerichtspredigt einen bestimmten Stempel bekommen hat, beginnt seine Tätigkeit als Prophet unter Josia, in der Zeit, da es noch einmal scheinen sollte, als ob Juda sich wirklich auf seine hohe Bestimmung in der Völkerwelt besinnen würde, da der fromme König auf Grund des Deuteronomiums ein heiliges Gottesvolk zu schaffen versuchte. Indes, es scheint, als ob die Reden des Propheten, die wir — allerdings erst unter Jojakim schriftlich aufgesetzt — aus der Zeit jenes besitzen (2—6), alle noch vor die Reform fallen; die Zustände, die er hier voraussetzt, sind doch nach dieser kaum denkbar (4, 3f.; 5, 1ff.). Aber es ist bezeichnend, daß Jeremia weder bei der Einführung des Deuteronomiums (II Kön. 22; 23) irgend eine Rolle spielt, noch daß uns irgend eine Rede von ihm erhalten ist, in der er seinen Zeitgenossen die Befolgung desselben ans Herz gelegt hätte. Gewiß hat auch er es als Gesetz anerkannt, und gewiß ist es grundverkehrt, aus 8, 8 herauslesen zu wollen, er habe gegen jenes als eine Fälschung polemisiert,¹⁾ rekurriert er doch selbst auf Einzelheiten desselben (11, 1ff.; 34, 13ff.) und hat er doch die Bestrebungen Josias als gute und edle respektiert (22, 15f.). Nein, seine Polemik gilt nur der Erweiterung und Überspannung dieses Gesetzes durch Schriftgelehrtenarbeit.

Aber ganz gewiß ist, daß er einen ganz anderen Weg zur Rettung im Geiste vor Augen hatte, als ihn das Deuteronomium bot. Nicht in Erfüllung äußerer Gebote, nicht in äußeren Riten oder Opfern sah er die Möglichkeit eines Umschwunges, sondern in Herzensbeschneidung, Herzensgehorsam, Herzensliebe (4, 3f.; 5, 2f.; 6, 20; 7, 21ff.). Das drückt er stellenweise so scharf aus, daß man sogar geschlossen hat, er habe überhaupt alles und jedes Opfer verworfen. Aber gerade das letzte Wort ist natürlich bei dem rhetorischen Charakter des Kapitels nicht zu pressen, es will doch nur sagen, daß der Zweck der ganzen Sinaigesetzgebung nicht Opfer, sondern Gehorsam gewesen sei.²⁾ Die Stellung Jeremias ist also genau dieselbe wie die eines Amos, Hosea und Jesaja, er verwirft nur den ganzen Kult, auch den Jahwe-

¹⁾ So z. B. Wellhausen „Prolegomena“ S. 428 und Duhm z. St.

²⁾ Das bleibt trotzdem bestehen, daß Jeremia sich nie so hätte ausdrücken können, wenn in seiner Zeit schon die breite Opfergesetzgebung des Priesterkodex als mosaisch gegolten hätte. Dagegen sind Dekalog und Bundesbuch ganz überwiegend Moral- und Rechtskodex, und auch im Kerne von Deut. 12—26 steht das Opfer noch keineswegs im Vordergrund.

kult seiner Zeitgenossen, weil derselbe aller inneren Herzensfrömmigkeit bar ist, etwas anderes an die Stelle der Herzensunterwerfung setzt, die Gott in Wirklichkeit haben will, und seine Sprache ringt nach adäquaten Ausdrücken dafür.

Verfolgen wir nun zunächst seinen äußeren Lebensgang weiter. Unter Josia hat er jedenfalls von der staatlichen Gewalt unbehindert wirken können. Man trug seine harten Worte mit Geduld, sie alle laufen darauf hinaus, daß Juda wie einst Israel schnöde Jahwe alle seine Liebe gedankt hat und daß daher auch über jenes das unentrinnbare Verderben aus dem Norden kommen wird. Eine gewisse Bestätigung dafür, daß es im Volke nach der Reform zeitweise etwas besser geworden ist, könnte man darin suchen, daß wir scheinbar aus der langen Zeit von 622—608 überhaupt keine Rede von ihm besitzen. Doch wahrscheinlicher hat man den Grund für dies Schweigen wieder darin zu suchen, daß, nachdem der Skythensturm vorübergebraust war, noch einmal in der Welt eine gewisse Ruhe eintrat und Ninive noch eine Weile sich behauptete. Erst das Jahr 609/8, in dem Ägypten zur Offensive gegen das östliche Weltreich übergang und der unglückliche Josia, der sich jenem tollkühn und gewiß im Vertrauen auf die alten Verheißungen bei Megiddo entgegenstellte, die Kühnheit mit dem Leben büßte, leitete einen gewaltigen geschichtlichen Umschwung ein, der den Propheten neuerlich auf den Plan rief.

Das allem Vergeltungsglauben ins Angesicht schlagende Schicksal des frommen Königs ließ im Volke die alten Sünden wieder üppig ins Kraut schießen (7, 9. 18). Der Nachfolger jenes Jojakim war ein zweiter Manasse, und seine etwa zehnjährige Regierungszeit bedeutete für Jeremia die Zeit der härtesten persönlichen Anfechtungen. Gleich im Beginne derselben findet der erste größere, uns 2mal geschilderte (c. 7 und 26) Konflikt im Tempel statt. Als das Volk in seiner Angst vor Pharao Necho hier Schutz erflehen will, tritt der Prophet ihm entgegen und schreit ihm zu:

„Verlaßt euch nicht auf Aberglauben, indem ihr sprecht: dies ist der Tempel Gottes. Ihr stehlt und mordet, ehebrecht und schwört falsch, räuchert dem Baal und lauft fremden Göttern nach, die ihr nicht kennt. Dann tretet ihr vor mich hin in diesem Hause und sagt: hier sind wir geborgen. Ist dies Haus, das nach mir benannt ist, eine Räuberhöhle geworden? Fürwahr, ich werde diese Stätte zerstören lassen, wie der Tempel von Silo zerstört ist.“

Der Mann setzt mit diesem Worte sein Leben aufs Spiel, denn, was er sagte, mußte als Gotteslästerung erscheinen,

auf der Todesstrafe stand. Und tatsächlich verlangen die Priester diese. Doch das seiner Gottgesandtheit so gewisse Auftreten Jeremias, die Erinnerung einiger der Ältesten an das ähnliche, vor 100 Jahren anstandslos ausgesprochene Wort des Micha und endlich die Intervention eines Beamten Achiqam, der merkwürdigerweise auch schon bei der Einführung des Deuteronomiums eine Rolle gespielt hatte, retten diesmal noch den Propheten, obwohl ein Geistesverwandter desselben Uria, der zuvor nach Ägypten geflohen war, getötet wird.

Einschüchtern hat er sich durch dies Erlebnis nicht lassen; im Gegenteil, nun greift er den seinem Vorgänger so unähnlichen König an und schleudert ein furchtbares Wehe ob seiner Ungerechtigkeit gegen ihn (22, 13—19). Doch ganz akut wird der Konflikt erst im Jahre 605. Der politische Horizont hat sich immer mehr verdunkelt. Seit Ninives Fall 606 war an Stelle der einstigen assyrischen Zwingherrschaft und der vorübergehenden Oberhoheit der Ägypter mit dem Siege Nebukadnezars über diese bei Karkemisch die babylonische Gefahr getreten; der „Feind aus dem Norden“, von dem Jeremia schon seit Beginn seiner Wirksamkeit geredet hatte, hat neuerlich Fleisch und Blut bekommen. Um so weniger will man natürlich davon hören. Als der Prophet doch wieder im Tempel das Gericht durch jenen verkündet, wird er vom Tempelaufseher gezeißelt und in den Block gelegt, und, als er dann die Gerichtsbotschaft gegen diesen selbst kehrt, auf lange Zeit vom Besuche des Tempels ausgeschlossen. Nun versucht der unermüdliche Mann, das Ohr des Volkes durch die Schrift zu finden. An einem Fasttage des Jahres 604 läßt er durch seinen Schüler Baruch ein Resümee aller seiner bis jetzt gehaltenen Reden im Tempel verlesen. Es macht auf das Volk tiefen Eindruck, die Rolle wird sogar dem Könige gebracht, der sie aber, als er einige Kapitel gehört hat, verbrennt. Ein Haftbefehl wird gegen den Propheten und seinen Schüler erlassen, doch sie entgehen demselben in geheimnisvoller Weise (36, 19. 26).

Ihre Worte aber bewahrheiten sich bald, wenn auch noch nicht in vollem Umfange. Nebukadnezar nähert sich Jerusalem. Jojaqim handelt klug, unterwirft sich ihm freiwillig, macht sich tributpflichtig und rettet sich damit die Krone. So ist ihm noch eine Gnadenfrist geschenkt, für Jeremia aber kommt die schwerste Zeit seines Lebens. Er war in ihr lebendig begraben; wo er geweilt hat, wissen wir nicht. Reden aus ihr besitzen wir kaum, wohl aber einzelne Gebete und Betrachtungen, die uns ihm tief ins Herz hineinschauen lassen (z. B. 20, 7—18).

Nur einige Jahre ertrug Jojaqim die demütigende Stellung eines babylonischen Vasallenfürsten, um 600 fällt er ab. Die Züchtigung dafür ließ allerdings ziemlich lange auf sich warten, kam aber doch schließlich. Im Jahre 597 rückt Nebukadnezar mit großem Heere ins Land, doch den eigentlichen Übeltäter sollte seine Rache nicht mehr erreichen. Jojagim stirbt vor seiner Ankunft und hinterläßt das traurige Erbe seinem 18jährigen Sohn Jojachin, der 3 Monate nach seiner Thronbesteigung sich dem Babylonier freiwillig ausliefert und mit Tausenden Vornehmer in die Gefangenschaft abgeführt wird. In dieser Zeit ist auch Jeremia plötzlich wieder auf dem Plane erschienen, die große Umwälzung mit einem göttlichen Worte begleitend (22, 20 bis 30).

Es beginnt der letzte Aufzug in dem großen Trauerspiele. Am Hofe des letzten Königs aus Davids Haus, freilich nur noch eines Königs von Babylons Gnaden, des Zedeqia, ringen verschiedene Parteien. Die mächtigste ist die der Optimisten, der Nationalisten, die von der Ewigkeit des Gottesvolkes felsenfest überzeugt sind, und ihre Führer sind Propheten, deren Stand einen ungeheuren Einfluß im Volke wieder gewonnen hat. Sie haben Visionen und Träume, aber nur Glück und Heil sehen sie in ihnen, die exilierten Volksgenossen werden binnen kurzem zurückkehren, sie erinnern an die alten glänzenden Verheißungen, sie suchen den König zum Abfall anzustacheln. Und ihnen gegenüber steht eine ganz kleine Partei, an ihrer Spitze Jeremia, die bekämpft jene auf Tod und Leben, geißelt sie als Lügenpropheten, kennt nur eine Parole, das jesajanische Stillehalten, Babylon gehorsam und untertan bleiben (23, 9—40; 29, 1 ff. usw.). Einmal hat sie einen kurzen Erfolg errungen, im Jahre 594 ist es den glühenden Worten und einer symbolischen Handlung Jeremias, dem Herumtragen eines Joches, gelungen, den König zur Ablehnung einer Koalition mit den kleinen Mächten Westasiens zu bestimmen (27, 1 ff.); dem Führer der Gegenpartei Hananja, der Jeremia persönlich mißhandelt hat, wird noch für das laufende Jahr der Tod verkündet (28, 1 ff.).

Aber bald geht es reißend bergab. Einige Jahre später fällt Zedeqia doch ab, obwohl Jeremia ihm nun offen entsetzliches Verderben verkündet (21, 1—10). Nebukadnezar kommt mit dem Strafheere, und jetzt während der Belagerung erreicht Jeremias Martyrium seinen Höhepunkt. Des versuchten Überlaufes und der Verrätereï beschuldigt, wird er bald in den Kerker, bald in eine schlammige Zisterne

geworfen, obwohl es den schwachen König immer wieder geheimnisvoll zu ihm hinzieht wie den Pilatus zum Heiland (37 u. 38). Im Juli 586 unternehmen die Babylonier den Sturm, und durch die gelegten Breschen ziehen die „Frevler“ in die geweihte Stadt, der uneinnehmbare Wohnsitz des lebendigen Gottes geht in Flammen auf, der letzte Davidide flieht, wird bei Jericho gefangen und in Ribla vor den Beherrscher der Welt geführt, mit seinen Augen muß er den Todeskampf seiner Kinder sehen, die vor dem Vater hingeschlachtet werden. Dann werden ihm die Augen ausgestochen, er selbst gefesselt in die Gefangenschaft nach Babylon abgeführt, der letzte Sproß des Hauses, dem die Völker der Erde untertan werden sollten. „Es kam das Ende, ja es kam das Ende“ (Klagel. 4, 18).

Da erhielt die Predigt der Propheten ihr geschichtlich-göttliches Siegel: mein Reich ist nicht von dieser Welt. Und Jeremia, der das alles 40 lange Jahre vorausgesehen und mit blutendem Herzen verkündet hatte? Für ihn hatte äußerlich mit dem Falle Jerusalems die Rettungstunde geschlagen. Die Babylonier behandeln ihn mit Achtung und gestatten ihm, im Lande seiner Väter zu bleiben (39 u. 40). Nach der Ermordung des von Nebukadnezar eingesetzten Statthalters Gedalja durch Ismael warnt er den Rest des Volkes vor der Flucht nach Agypten, wird aber selbst gezwungen, sich an ihr zu beteiligen (42 u. 43). Dort hat er noch im höchsten Alter versucht, an den Seelen seiner Volksgenossen zu arbeiten, doch Glück und Erfolg hat es, wie uns die freche Antwort dieser auf seine Predigt zeigt (44, 15 ff.) für ihn auf Erden nicht gegeben. Die spätere Sage erzählt sogar, er sei in Tachpanches vom Volke gesteinigt.

Ein solches Lebensbild, wie wir es in gedrängter Kürze an unserem Auge haben vorüberziehen lassen, redet schon an sich eine laute Sprache. Aber nun gestattet uns das Buch, das er uns durch Vermittlung seines Schülers Baruch hinterlassen hat, auch einen tiefen Blick in sein Herz, in sein inneres Leben zu tun. Es handelt sich hier nicht um einen Finsterling, einen Pessimisten, einen Eiferer. Nein, er besaß von Natur ein besonders warmes und weiches, liebe-glühendes und hingebendes Herz, war am allerwenigsten dazu geschaffen, einsam den Weg durchs Leben zu gehen. Er empfand die Isoliertheit und das Zischeln der Mitmenschen über seine Person von Natur stärker, als es mancher andere getan haben würde (20, 10). Er besaß auch ein besonders zartes, für alles Schöne und Edle empfängliches Gemüt; um so entsetzlicher wirkten auf dasselbe die grausigen Bilder,

die er vielfach im Geiste schauen mußte (4, 19). Wie ein roter Faden zieht sich, was bei seiner Berufung begann, durch seine ganze Wirksamkeit hindurch, der Gegensatz des ihm geoffenbarten göttlichen Wortes zu seinem eigenen Willen und Denken. Was uns auch in den ersten Visionen des Amos entgegentritt, daß er gegenüber dem ihm von Gott Mitgeteilten Fürbitte für das Volk einlegt, demselben also als etwas ganz Objektivem gegenübersteht, das begegnet uns hier potenziert (7, 16; 14, 11; 15, 1). Ihm ist das von ihm verkündete Wort eine Macht, gegen die sich oft sein ganzes Innere auflehnt:

„Gebrochen ist mein Herz in meinem Innern,
Es schlottern alle meine Gebeine,
Ich bin wie ein Trunkener, ein Mann, den der Wein übermannt hat,
Vor Jahwe und seinem heiligen Worte.“ (23, 9.)

Und nun stellen wir uns den einsamen Mann vor: er hört Hochzeitsjubiläum, er muß schnell vorübergehen; er vernimmt den Lärm der Fröhlichen, er darf dort nicht weilen, darf keinen Freund haben, er kommt nach Anatot, in die Heimat — was schließt das eine Wort an Glück in sich —, da trachten ihm die eigenen Verwandten nach dem Leben, um den Schandfleck der Familie zu beseitigen (11, 19 ff.); er kehrt zurück nach Jerusalem, in die Stadt, die er innerlich mehr liebt als jeder andere, um die er klagt: „O daß doch mein Haupt Wasser wäre und mein Auge ein Tränenquell, so wollte ich Tag und Nacht die Erschlagenen meines Volkes beweinen“ und siehe von allen Seiten ruft's ihm auf den Straßen zu: Vaterlandsverräter! Man weiß es nicht, daß er in der Stille mit seinem Gott gerungen hat für dieses Volk, bis es ihm verboten wurde (4, 19 f.; 6, 27 ff.; 7, 16; 8, 23; 14, 11; 15, 1; 18, 20). Nun muß er überall, wo er geht und steht, sein Land, sein schönes Land als Wüste schauen:

„Kein Wanderer geht durch die Öde,
Kein Laut wird hörbar,
Das Wild verschwunden,
Fortgeflogen die Vögel des Himmels.“ (9, 9; 4, 25).

Können wir uns wundern, wenn ihn da manchmal die Verzweiflung überkommt? „Wehe mir, meine Mutter, daß du mich geboren, einen Mann des Streites und des Haders für das ganze Land. Allesamt fluchen sie mir. Nicht saß ich im Kreise Fröhlicher, daß ich mitgejubelt hätte, vielmehr wegen deiner Hand saß ich einsam, weil du mich mit Unmut erfülltest. Verflucht sei der Tag, da ich geboren ward; der

Tag, an dem mich meine Mutter gebar, bleibe ungesegnet“ (15, 10; 20, 14 ff.). Ja, er hat in dieser Zeit sogar mit seinem Gott gehadert, hätte ihm mehrfach am liebsten den aufgezungenen zentnerschweren Beruf vor die Füße geworfen.

„Du, Gott, verlocktest mich und ich ließ mich verlocken,
Du überwältigtest mich und setztest es durch.
Nun bin ich zum Gelächter geworden den ganzen Tag
Ein jeder verspottet mich,
Ja, du bist für mich einem trügerischen Bache gleich,
Wie Wasser, auf die kein Verlaß ist.“
(20, 7 ff.; vgl. 12, 14; 15, 18.)

Aber dann hören wir auch, wie Jeremia eine Antwort auf seine bangen Fragen gefunden, freilich nicht auf dem Wege des Grübelns und Denkens, vielmehr Gott selbst hat sie ihm gegeben. Er erzählt uns, wie dieser ihn in Zucht genommen:

„Ich nahm mir vor, ich will Gottes nicht mehr gedenken und in seinem Namen nicht mehr reden, da war's in meinem Herzen wie brennendes Feuer, eingeschlossen in meinen Gebeinen, ich mühte mich ab es zu tragen, und konnte nicht. Gott sprach also zu mir: wenn du von deinem Kleinmut umkehrst, so will ich dich wieder vor mich hintreten lassen, und wenn du nur Köstliches vorbringen wirst ohne Gemeines, dann sollst du mir wieder als Mund dienen. Und ich will dich diesem Volk gegenüber zu einer unüberwindlichen, ehernen Mauer machen, und kämpfen sie wider dich, so werden sie doch nichts über dich vermögen, denn ich bin mit dir, dir zu helfen und dich zu erretten“ (20, 9; 15, 19 f.). Also in der Aussprache von Person zu Person hat der Prophet seinen Gott, das Bewußtsein dieses einzigen unwandelbaren Gutes und damit neue Festigkeit für den Berufskampf wieder gewonnen. „Heile mich, Herr, daß ich heil werde, hilf du mir, so ist mir geholfen; mein Lobpreis bist du, meine Zuflucht am Unheilstage“ (17, 14. 17). Das ist ein Klang, den wir nur noch an wenigen Höhepunkten des Alten Testaments vernehmen (Psalm 73, 25), ein geradezu neutestamentlicher Klang.

Und damit haben wir nun auch schon das Eigenartige der Predigt Jeremias im Unterschiede von der aller anderen Propheten gefunden. Am nächsten unter diesen steht ihm Hosea; auch ihm ist wie diesem das innerste Wesen Gottes heilige Liebe (2, 5 f.; 3, 1 ff.; 31, 2), dementsprechend die Funktion, in dem sich alle sittlich-religiösen Aufgaben zusammenfassen, die Jahweerkennntnis (2, 8; 4, 22; 9, 2. 5. 23;

22, 16; 24, 7; 31, 33), und die Vorbedingung die Umkehr (9, 4; 24, 7). Er hat sich andererseits wie Micha verzehrt in dem Kampfe gegen die alte Sicherheit des Volkes, das Heil schon zu besitzen, Gott im Tempel allezeit gegenwärtig zu haben (5, 12; 6, 14; 7, 4 ff.; 23, 17); ihnen gegenüber verkündet er den Gott, der ein Gott aus der Ferne, nicht aus der Nähe ist (23, 23).¹⁾ Aber er hat doch über beide hinaus ein Neues gebracht. In seinem eigenen Glaubens-, Gebets- und Lebenskampf ist ihm der innere Besitz dieses Gottes als das einzige bleibende Gut gewiß geworden, derselbe ist ihm Kraft und Lobpreis (16, 19; 17, 14. 17); er hat es erfahren, daß dieser Gott in einem unmittelbaren Verhältnis zu dem einzelnen frommen Individuum steht, daß er die Herzen und Nieren, d. h. jeden innerlichst prüft (11, 20; 12, 3; 17, 10; 20, 12), daß aber umgekehrt auch jeder Einzelne ihn unmittelbar im Gebete ergreifen kann (17, 14—17). So hat er das Herz als den eigentlichen Sitz der Religion erkannt, zu dem „Bekehren“ fügt er sehr bezeichnend hinzu „mit ihrem ganzen Herzen“ (24, 7), verlangt Entfernung der Vorhaut des Herzens (4, 4; 9, 25). Und wie er im Gegensatz zu Träumen, Gesichten und Orakeln das schlichte Wort Gottes, das im Menschenherzen erklingt, das aber ein Hammer ist, der Felsen zerschmeißt, als die eigentlichste Offenbarung Gottes verfißt, so hat er im Gegensatz zu Tempeldienst und Opfer Gehorsam und Gebet als die vornehmlichsten Äußerungen der Religion in den Mittelpunkt gestellt (7, 4 ff. 22 f.; 8, 18—23; 12, 1—4; 14, 8—22; 31, 33; 32, 39). Und so hat er die Religion Israels in einzigartiger Weise verinnerlicht, ihr die Existenz gesichert für die Zeit, in der es keinen Tempel, Opfer und Priestertum mehr gab. So ist Jeremia mehr als alle anderen Propheten des alten Bundes der Ankündiger eines neuen Bundes geworden; klarer als er hat kein anderer das kommende Reich Gottes in seinem Unterschiede von dem gegenwärtigen geschaut. Was bei allen vor ihm nur Ahnung und Stammeln war, ist hier in klare Worte gefaßt. Hier ist der Höhepunkt der prophetischen Predigt.

Das ist nicht etwas, was wir erst aus seinem Buche heraus konstruieren. Nein, er ist sich dieser kommenden neuen, auf absolut anderen Fundamenten beruhenden Ära vollkommen klar bewußt gewesen. Vom ersten Momente seines blutig dornenvollen Berufes an war es ihm zwar gewiß, daß er in erster Linie „auszurotten und zu zerstören

¹⁾ Vgl. zu dieser gewöhnlich ganz falsch gedeuteten Stelle Cornill.

und zu verderben“ hätte (1, 10). Keinen Moment während seiner 40 jährigen Tätigkeit vor 586 hat er daran gezweifelt, daß das empirische Juda dem Verderben geweiht sei, der Mohr kann seine Farbe nicht wechseln noch der Pardel sein Fell. Und Vollstrecker dieses Gottesgerichts war ihm vom ersten Momente an der der Eschatologie längst bekannte geheimnisvolle „Feind aus dem Norden“, der Gegner von übermenschlichen Dimensionen, den die Propheten je nach dem Gange der Geschichte bald in diesem, bald in jenem Volke herannahen fühlten und in dem er seit dem Jahre 608 Babylon erkannte (1, 13f.; 4, 13ff.; 5, 15ff.; 6, 1).

Aber ebenso gewiß ist es ihm auch von der Stunde seiner Berufung an gewesen, daß er auch „zu bauen und zu pflanzen“ habe (1, 10), d. h. daß der Ära des grausen Gerichts eine solche des Heils folgen würde. Und wenn auch ganz selbstverständlich die erste Seite seiner Tätigkeit weit überwogen hat, die zweite fehlt nicht. Wenn Israel sich bekehren, wenn Juda einen Neubruch pflügen, die Herzen für Jahwe beschneiden würde, dann könnte der Zorn hintangehalten werden (4, 1. 3ff. 14). In seinem Briefe an die nach Babylon Exilierten weiß auch er, daß es eine Zukunft und eine Hoffnung für das Volk gibt (29, 10ff.), Gott will sie anschauen zum Heile (24, 5). Und ganz besonders treten uns seine diesbezüglichen Gedanken in 23, 1—8 und 30—33 entgegen.¹⁾ Das was kommen soll, ist auch für ihn ein schlechthinniges Wunder, es ist etwas absolut Neues, allen Naturgesetzen Widersprechendes: das Weib wird sich wandeln zum Manne (31, 21).²⁾ Viele Züge des Heilsgemäldes, das er in diesen Kapiteln entwirft, sind uns schon aus älteren Bildern vertraut, die wiederkehrende Freude, Fruchtbarkeit usw. Aber zwei sind spezifisch jeremianisch, ganz neu.

¹⁾ Die Ausprägung, die er hier der alten Heilserwartung gibt, trägt so offenkundig den spezifisch-jeremianischen Typus, daß schon dadurch allein die Echtheit dieser von Stade, Smend, Duhm u. a. größtenteils angefochtenen Abschnitte positiv bewiesen wird. Einzelne später eingeschobene Verse sind damit natürlich nicht ausgeschlossen. Vgl. Giesebrecht u. Cornill z. St. Besonders letzterer hat Duhm gegenüber so treffend die feinen Fäden zwischen den sonstigen Reden Jeremias und 31, 31—34 aufgewiesen, daß jeder Zweifel an der Echtheit dieser schwinden muß. Ich füge nur noch hinzu, daß man gerade hier dasselbe Weiterbauen auf Ideen Hoseas (6, 5—7; 8, 1. 12) findet wie im übrigen Buch. Traut man einem Interpolator ein solches Raffinement zu?

²⁾ Diese Übersetzung scheint mir auf Grund einer kleinen mit Duhm und Cornill nach Sach. 14, 10 vorgenommenen Emendation die beste zu sein. Freilich, ob nicht doch Anspielung auf ein Sprichwort vorliegt, in dem das Androgyn als Vorzeichen des Umschwungs galt, wie im alten Rom? Vgl. Livius XXIV 10, 10: ex muliere Spoleti virum factum, und überhaupt Diels „Sibyllinische Blätter“ S. 88ff.

Der erste betrifft die Person des Retters und Heilands: Dieser wird im Gegensatze zu dem gegenwärtigen Könige „Jahwe meine Gerechtigkeit“ heißen „Jahwe unsere Gerechtigkeit“, d. h. in und durch jenen wird jedes einzelne Glied des Volkes Gottes Gerechtigkeit erhalten, jener ist also nicht nur selbst ein König des Friedens und der Gerechtigkeit, nein, er ist unendlich mehr, ist der Gerechtmacher seines Volkes, ist sittlich-religiöser Erlöser jedes Einzelnen in ihm (23, 5. 6). Und der zweite Zug betrifft das neue Verhältnis zwischen Gott und Volk: „Vielmehr darin soll der Bund bestehen, den ich nach dieser Zeit mit dem Hause Israel schließen will: ich lege mein Gesetz in ihr Inneres und schreibe es ihnen ins Herz, und so will ich ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein“ (31, 38). Hier wird in bewußtem Gegensatze zu der Grundlage des bisherigen Gottesreiches das zukünftige auf das Herz des einzelnen, von Gott belehrten und bekehrten Menschen gestellt. Damit aber ist auch die Schranke zwischen Israel und den Heiden gefallen, dann wird und muß das Gottesreich dereinst bis an die Enden der Erde reichen (12, 14. 16; 16, 19—20). Auf dem Wege zu einer derartigen Hoffnung eines neuen Bundes fanden wir auch bereits den Hosea; aber ans Ziel gekommen zu sein, bleibt Jeremias unvergänglicher Ruhm.

Ist es zu verwundern, wenn 6 volle Jahrhunderte später einer, der das Wort prägte: „das Reich Gottes ist mitten unter euch“, auf seine Frage, wofür ihn die Leute hielten, zur Antwort erhält: „Etliche sagen, du seiest Jeremia“? Oder ist es zu verwundern, daß derselbe, da er in der Nacht, in der er verraten ward, ein Mahl zum Gedächtnis an sein Leiden und Sterben, bis er wiederkomme, stiftet, dasselbe als das Mahl des Bundes bezeichnet, den Jeremia angekündigt? Fürwahr, einen unmittelbareren Wegbahner als diesen hat er nicht gehabt, und in den geweihtesten Stunden des Christenlebens, da des Heilands Gedächtnis im Sakrament gefeiert wird, da wird, wenn schon ungenannt, jedesmal auch dessen gedacht, der Jahrhunderte zuvor für ein neues Gottesreich auf Erden ein bitteres Märtyrerleben gelebt hat.

VI. Ezechiel und Deuterocesaja.

An den Wassern Babels saßen die, die sich einst für besondere Gotteslieblinge gehalten hatten, und weinten, wenn sie an Zion, die Stadt mit den „ewigen Toren“, an „die

Krone der Völker“ dachten. In einem unreinen Lande, wo keine richtigen Gottesdienste gefeiert, keine Opfer dargebracht werden konnten, wurden sie zu ihren Vätern versammelt. Ein Sänger stimmte die Totenklage an:

„Ach wie so einsam liegt die Stadt, einst reich an Volk,
Wie ist sie zur Witwe geworden, die groß war unter den Nationen,
Die Fürstin unter den Städten muß Frondienste leisten.“

Das Reich Gottes auf dieser Erde war vernichtet, und die, die man als „Ewigkeitsherrscher“, als „Gottes Sohn“ gefeiert hatte, schmachteten in Ketten und Banden. Aber das gerade war von Gott gewollt, das gerade hatte der Propheten Mund bereits durch Jahrhunderte zuvor angekündigt. Und so triumphtierte in seiner scheinbaren Niederlage Israels Gott gerade am allerstärksten.

Doch das ist ganz natürlich, auf die Volksmenge mußte die Katastrophe des Jahres 587 geradezu niederschmetternd wirken. Wohl hatten einige wenige Propheten dieselbe zuvor verkündet, aber das waren vereinzelte Sonderlinge gewesen; hatte nicht das Gros jener immer von Glück und Heil und Welt-herrschaft zu reden gewußt? Waren denn alle diese Verheißungen Lüge und Täuschungen gewesen, konnte der Gott, der sie gesandt, nicht helfen, existierte er überhaupt? Wenn nun doch Israels Religion nicht zusammengebrochen, wenn aus dem Ruin alles bisherigen Glaubens und Hoffens ein neues, gereinigtes, geläutertes hervorgegangen ist, so erkennen wir darin wohl am deutlichsten in der alten Geschichte Israels den Finger des lebendigen Gottes. Und die Werkzeuge, deren er sich bedient hat, den Zusammenbruch aufzuhalten, eine geistige Auferstehung des Volkes herbeizuführen, waren abermals Propheten.

In erster Linie einer, Ezechiel. Er war als vornehmer Priester bereits im Jahre 597 mit Jojachin nach Babylon deportiert, und von seinem Häuschen in der Exulantenkolonie in Tell Abib ging die Kraft aus, die das Häuflein in der Weltstadt nicht verzagen und zu Heiden werden ließ. Im Jahre 593 hatte er, am Flusse Kebar stehend, ein gewaltiges Wettergewölk am nördlichen Horizonte aufsteigen sehen, die Wolkengebilde hatten sich ihm zu wunderbaren Gestalten umgeformt, ähnlich denen, die in Babylon vor jedem Heiligtum als Wächter standen, und über denselben war ihm aus Feuer-glut und Blitzgezucke die Herrlichkeit des Heiligen Israels erschienen, ihn zu Boden werfend und in den Dienst gegen das „Haus Widerspenstigkeit“ zwingend. Und seitdem hatten

es die Ältesten seines Volkes bemerkt, daß er das untrügliche und unbestechliche Wort Gottes besitze, und immer wieder zog es sie gewaltsam in sein Haus, so ungern sie auch seine harten Reden vernehmen mochten.

In den ersten 7 Jahren seiner prophetischen Tätigkeit war der Inhalt derselben fast immer das kommende Gericht. In Gottes Wesen empfindet Ezechiel wie Jesaja am stärksten die Heiligkeit, die Majestät, die den Menschen in den Staub wirft.¹⁾ Und deswegen verkündet er wie Jeremia im fernen Jerusalem, aber ungleich stahlhärter als dieser und ohne das persönliche Mitgefühl hervortreten zu lassen, immer wieder: die widerspenstige Stadt, die schlimmer ist als Sodom, muß fallen, sie ist überreif zum Untergange wegen ihrer sittlichen wie religiösen Greuel; wegen der Ungerechtigkeit und schauerlichen Abgötterei kann Gott nicht mehr in ihr bleiben, muß sie verlassen, die ganze Geschichte des Volkes in Palästina ist ein großer Abfall gewesen (9; 16; 23 usw.). Weit stärker noch als beim Jeremia konzentriert sich aber auch seine heilige Entrüstung oft auf den von Babel eingesetzten König Zedeqia, den er, dem legitimen Jojachin getreu, als König überhaupt nicht anerkennt (17; 19; 21, 30. 32). Übrigens soll auch an allen Nachbarvölkern Judas ein gleiches Gericht durch das Werkzeug Gottes Nebukadnezar vollzogen werden (25—32, vgl. bes. 29, 17 ff.).

Doch noch etwas anderes und wichtigeres tritt uns in dieser Periode seiner Wirksamkeit eigenartig entgegen. Das Problem, welches damals naturgemäß im Vordergrunde aller religiösen Reflexion und Diskussion stand, war das der Vergeltung: wie kann Gott die gegenwärtige Generation für die Sünden der früheren büßen lassen, und wiederum: warum hat er die einen gestraft und nach Babylon exilieren lassen, die anderen hingegen, die um nichts besser waren, in der Heimat gelassen? Ezechiel behandelt und beantwortet die Fragen ganz individualistisch: Gott handelt mit einem jeden Individuum strikte nach seinen Taten: er verrät einen blinden Glauben an die sich im Leben des Einzelnen bewährende und sogar den einzelnen Perioden des Wandels desselben genau entsprechende göttliche Gerechtigkeit, verschließt damit zugleich allerdings die Augen vor aller Wirklichkeit (14; 18). Die Antwort, die er gegeben, sollte späteren Generationen noch schwere Skrupel bereiten, er hat ihr sogar selbst schon widersprechen müssen (14, 21—23). Immerhin hatte sie zunächst zur Folge, daß

¹⁾ Daraus erklärt sich auch die ständige Anrede an ihn mit „Menschensohn“, hier etwa gleich „Staubgeborener“.

sie nicht nur die Frömmigkeit persönlich verankerte und so durchaus die Wirkung des denkbar ernstesten Bußrufes ausübte, sondern daß auch der Prophet selbst sich weit mehr mit den einzelnen Volksgliedern beschäftigte, als sie's bisher getan hatten, daß er zugleich auch Seelsorger, Seelenretter wurde. Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe, der Prophet aber ist für jeden einzelnen verantwortlich (3, 16—21; 33, 1—20).

Genau mit der Kunde von dem Falle Jerusalems schlägt der Inhalt der Predigt Ezechiels um (33, 21f.). Da wird er Tröster, Heilsverkündiger, Reformator für die kommende Zeit der Restauration (34—48). Nun ist das Gericht vollzogen, nun wird Gott selbst wieder aufrichten, was er zerschlagen, verbinden, was er verwundet, sammeln, was er zerstreut hat, nun wird er einen einigen Hirten über sie bestellen, seinen Knecht David, nun wird er einen Friedensbund mit ihnen schließen, ihr Land von reißenden Tieren säubern und sie friedlich und glücklich immerdar in demselben wohnen lassen, nun wird das tote Volk wieder auferstehen, und Israel mit Juda geeint werden. In der Hauptsache ist das Heilsbild natürlich wieder das alte, längst erwartete. Aber die Motivierung des Kommens der neuen Ära wie einige Züge der Ausprägung derselben sind ihm ganz spezifisch eigentümlich.

Nicht durch die Liebe Gottes wie ein Hosea, auch nicht durch die Bekehrung des Restes oder die Umwandlung Zions, wie Jesaja, oder das Erbarmen Gottes wie Jeremia denkt sich Ezechiel den Umschwung vom Unheil zum Heil vermittelt, sondern entsprechend seinem Gottesglauben durch die Eifersucht Gottes, der um seiner Ehre willen nicht dulden darf, daß sein heiliger Name unter den Heiden entweiht werde (36, 20 ff.). Ebenfalls eine Folge seines Gottesglaubens ist es, daß der eigentlich Handelnde bei der Verwirklichung des Heils für ihn schlechthin Gott der Absolute ist; er kennt daneben David als Hirten und König, doch nur als Repräsentanten jenes, von einer positiven Tätigkeit dieses sagt er nichts; das Retteramt wird ausdrücklich für Gott in Anspruch genommen (34, 11 ff.; 37, 23 ff.). Die alte prophetische sehnstichtige Erwartung von dem Kommen Gottes zu seinem Volke nimmt charakteristisch die Form an, daß er seine Wohnung, sein Heiligtum in der Mitte desselben haben werde (34, 30; 37, 26—28; 43, 4; 48, 35). Und vor allem hat er eine ihm spezifisch eigentümliche Vorstellung von der sittlich-religiösen Umgestaltung der Heilsgemeinde; „Und ich werde reines Wasser über euch sprengen, daß ihr rein werdet, von allen euren Unreinigkeiten und von allen euren Götzen werde ich euch

reinigen. Und ich werde euch ein neues Herz verleihen und einen neuen Geist in euer Inneres legen und werde das steinerne Herz aus eurem Leibe entfernen und euch ein fleischernes Herz verleihen. Und ich werde meinen Geist in euer Inneres legen und schaffen, daß ihr nach meinen Satzungen wandelt und meine Ordnungen beobachtet und danach tut“ (36, 25—27).

Freilich, als die Rettung des Volkes verzog, als Jahr über Jahr verging und der letzte legitime Nachfolger des Knechtes David weiter im Kerker schmachtete, da ist Ezechiel, der Priester, immer weiter gegangen auf einer Bahn, zu der er offenbar schon von Hause aus neigte (18, 5—9; 22, 7—12), da hat er die eben erwähnten Satzungen und Ordnungen Gottes, in denen sich das Leben des Volkes in dem ihm wiedergeschenkten Lande bewegen sollte, weiter ausgebaut. Nicht mehr eine Auferstehung des alten durch das Leid gereinigten und von Gott wunderbar umgeschaffenen Volksbestandes mit einem Könige an der Spitze blieb sein Ideal, sondern eine Kultgemeinde, deren fürstliches Haupt auch nur für den Tempel und Kult zu sorgen hat (46, 1—18). Hatte er schon früher an Stelle des im Exil fortfallenden Tempelkultes die Sabbatfeier als das die Exilierten äußerlich zusammenhaltende Band betont (20, 12 ff.), so gab er nun im Hinblick auf die dereinstige Heimkehr nicht nur einen Entwurf für den neuen Tempel, sondern auch für die ganze theokratische Verfassung im heiligen Lande, Vorschriften über Abgaben, über Feste, Opfer usw.

Damit ist, das sollte niemand leugnen, ein Pfad betreten, der bergab führt von der Höhe, auf der sich sonst die Propheten bewegten, der hinein führte in das Judentum, in eine Gesetzesreligion, der die Propheten gerade den Kampf auf Tod und Leben erklärt hatten. Die Stunde des Evangeliums, die bei Jeremia nahe zu sein schien, war noch nicht gekommen, es sollte zuvor noch wieder bergab gehen, tief bergab. Doch wenn wir von Ezechiel nichts weiter besäßen als jenes eine oben zitierte Wort (36, 25 ff.), würde er schon den Größten seines Volkes trotz allem zuzuzählen sein. In jener Stunde ist ihm eine Gewißheit geschenkt, die wohl wieder zugedeckt, aber doch der Menschheit nie wieder ganz verloren gehen konnte, die Gewißheit, daß der Eintritt in das Gottesreich sich nur durch ein göttliches Gnadenwunder der Wiedergeburt vollzieht, daß Gott und sein Geist schlechthin alles dabei wirke, und daß es selbst seinen Sitz im Menschenherzen habe. Die wunderbare Lösung des Geheimnisses, das Jahrhunderte später einem jüdischen Schriftgelehrten von

einem größeren Meister in Israel enthüllt wurde, die hat hier schon auf dem Boden des heidnischen Babylon ein Prophet geahnt und sich damit als dem in vielem von ihm so unendlich verschiedenen, gleichzeitig in Jerusalem wirkenden Jeremia doch auch wieder kongenial bewiesen.

Aber eine auch noch so gedrängte Schilderung der Bedeutung des Ezechiel würde unvollständig sein, wenn sie ihn nur als den ersten prophetischen Seelsorger, als den Wegbahner des evangelischen Gedankens der Wiedergeburt und als den Vater des Judentums charakterisierte, es muß auch noch hinzugenommen werden, daß er tiefgreifend auf die fernere Zukunftserwartung eingewirkt hat. Obwohl nun das Gericht vollzogen und freie Bahn für die ungetrübte Heilshoffnung geschaffen war, ließ Ezechiel doch die uralte Erwartung einer Konzentration aller Mächte der Finsternis und Gottesfeindschaft vor den Mauern der Gottesstadt und ihrer Niederlage daselbst nicht fallen, im Gegenteil, er nahm dieselbe wieder als einen integrierenden Faktor in seine Zukunftserwartung auf. Jene mußte nun natürlich an das Ende einer gewissen Periode der Heilszeit fallen. Dann wird plötzlich, so erwartet er, Gog von Magog mit seinen Völkern aus dem Norden heranziehen, — vielleicht war der ursprüngliche Gedanke der, daß er zunächst die Weltstadt Babel vernichten sollte, dann aber übermütig sich gegen das Gottesvolk kehren würde ¹⁾ —, jedenfalls wird er, nachdem er die ihm gesetzten Grenzen überschritten hat, in einer furchtbaren Gottesschlacht vor den Mauern Jerusalems zu Fall kommen, und dann erst wird der paradiesische Friede auf der ganzen Erde wiederkehren (38 u. 39).

Dieses Zukunftsbild hat nicht nur das Material zu vielen späteren apokalyptischen Konstruktionen dargeboten, es hat vor allem die jüdische Gemeinde über alle künftigen furchtbaren Enttäuschungen hinweggetröstet, da das Heil immer und immer noch nicht hereinbrach. Das Ende, wie es Ezechiel geschaut, war ja noch nicht da, es stand noch zu erwarten. Ja, je grimmiger sich die Feinde des Gottesreiches erhoben, um so näher konnte man nur den Triumph desselben wännen. Schließlich würde und mußte Gott doch alles Widergöttliche niederwerfen.

Und zum Schlusse noch ein Wort über die Persönlich-

¹⁾ Herrmann „Ezechielstudien“ S. 48 hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, wie auffallend es ist, daß Ezechiel sonst nirgends den Untergang Babylons verkündigt hat.

keit des Propheten. Am Lebensbilde des Jeremia gemessen, wissen wir von dem seinen sehr wenig. Abgesehen von seiner Abstammung, Deportation und Berufung erfahren wir eigentlich lediglich, daß er ein Weib hatte, das er sehr liebte, das ihm aber in Babylon durch den Tod genommen wurde; wie es scheint, war die Ehe kinderlos (24, 16—18). Gegen die Lügenpropheten und -prophetinnen, die Heil riefen, wo doch kein Heil war, hat er kämpfen müssen wie Jeremia (13, 1—23); auch ihm war der einsame Weg aller derer beschieden, die keinen anderen Pfad kennen als den der Wahrheit. In sein Inneres läßt uns sein Buch nur geringe Einblicke tun; fast nie treffen wir ihn wie den Jeremia im inneren Kampfe und in eigentlichem Gebetsringen mit seinem Gott (4, 14); er folgt fast immer blind den Weisungen desselben, auch wenn sie noch so eigenartig sind; seine Stirne ist tatsächlich wie Diamant geworden, härter als Felsen (3, 9), jenem gegenüber ist er all seines individuellen selbständigen Lebens beraubt, fühlt sich nur als das „Menschenkind“ (2, 1 usw.).

Und trotzdem können wir auf Grund seines Buches seine Gestalt in ihrer Eigenart wieder nachzeichnen. Ein richtiger jüdischer Priester, aber im edelsten Sinne des Wortes, einer, der es zeitlebens mit seinem Berufe, mit der eigenen Reinheit im Sittlichen, wie im Kultischen bitter ernst genommen hat (4, 14), ein Buchstabenmensch, der nie seinem Gotte etwas abhandeln ließ, der die heiligen Vorschriften seit seiner Kindheit verschlungen, der aber auch eine besondere Neigung für die alten grotesken Mythen gehabt, auch wohl neue in Babylon in sich aufgenommen hat, wie ihn denn auch das Kolossale, was ihm hier in Bauwerken wie im Zuschnitt des ganzen Lebens und Staatswesens entgegentrat, unbewußt beeinflusst und ihm eine gewisse Sympathie abgenötigt hat. Und so ist der oft so nüchterne Mann doch auch selbst wieder Dichter geworden. Freilich nicht die milden zarten lyrischen Klänge eines Hosea oder Jeremia liebt er, sondern das Wichtige, Gigantische, Schreckliche. Das Lieblingsthema seiner Dichtung ist — über Amos und Jesaja hinausgehend —, wie alles irdisch Große in den Staub sinkt vor dem überweltlichen Gott, seine Lieblingsweise ist die zum Spottgedicht gewandelte Totenklage. Und je länger man sich mit ihm beschäftigt, um so lebhafter spürt man auch hinter all seinen nüchternen, prosaischen, derben und vielfach das ästhetische Gefühl geradezu verletzenden Ausführungen die Glut eines heiligen, verzehrenden Feuers.

Aber daneben ist noch etwas anderes an dieser Persönlichkeit beachtenswert. Wie bei keinem der anderen älteren

Propheten treffen wir bei ihm Visionen und doppelte Gesichte; man vergleiche nur die kurzen Schilderungen der Visionen eines Amos, Jesaja und Jeremia mit der detaillierten von Ez. 1. Und hatte auch schon in der Tätigkeit eines Jesaja und Jeremia, wie einstmals bei den Propheten Ahabs, die auffallende symbolische Handlung eine gewisse Rolle gespielt, hier nehmen dieselben doch einen noch viel breiteren Raum ein, stellenweise machen sie einen beinahe abnormen Eindruck (4, 9 ff.; 12, 5 ff.). Tritt so auf jeden Fall das pathologische Element außerordentlich stark in seiner prophetischen Tätigkeit hervor, so hat man bisweilen zur Erklärung direkt ein körperliches Leiden Ezechiels heranziehen wollen, zeitweiliges Verstummen mit Lähmungserscheinungen, Katalepsie. Die Frage ist noch nicht sicher entschieden.¹⁾ Aber in keiner Weise würde auch im Falle ihrer Bejahung der an Ezechiel ergangenen Offenbarung etwas von ihrem Werte genommen sein. Im Gegenteil, nur um so mehr Grund hätten wir, staunend die Macht zu bewundern, die auch durch ein krankes Werkzeug ein Ewigkeitswerk geschaffen, wie es viele Reden Ezechiels sind, und durch ein solches ein ganzes Volk vor dem religiösen Zusammenbruche bewahrt hat.

Das letzte datierte Wort Ezechiels (29, 17) fällt in das Jahr 570. So hat er wohl nicht einmal mehr das Morgenrot der neuen Zeit, an die er so fest geglaubt hat, heraufziehen sehen. Im Jahre 561 blitzte der erste Strahl nach langer Nacht auf. Der gefangene Jojachin wurde von Nebukadnezars Nachfolger Amel-Marduk aus dem Gefängnis, in dem er 37 Jahre geschmachtet, entlassen und in königliche Ehren wieder eingesetzt. Ist es ein Wunder, wenn man diese Befreiung als das Morgenrot der neuen Zeit, als das Unterpfand dafür betrachtete, daß nun das Heil hereinbreche?

Dieser Hoffnung hat vor allem ein Mann Ausdruck gegeben, der nun durch 20 Jahre hindurch die Erlebnisse der Gefangenen mit seinen Liedern begleitet hat, dessen Buch der Wissenschaft besonders schwere Rätsel stellt, den man in gewissem Sinne gar nicht mehr zu den Propheten rechnen darf und der doch auch wieder einer der größten unter ihnen ist. Nicht einmal den Namen des Mannes kennen wir, geschweige seine Lebensverhältnisse, sogar über seinen Aufenthaltsort hat man gestritten, obwohl es nach seiner ganzen Sprache und einzelnen bestimmten Andeutungen (52, 5 usw.)

¹⁾ Dafür besonders Klostermann (Theol. Stud. u. Krit. 1877 S. 391 ff.) auf Grund von 4, 4 ff.; 24, 27; 29, 21; 33, 22. Dagegen vgl. Herrmann (a. a. O. S. 75 ff.).

nicht zweifelhaft sein kann, daß es Babylon war. Ist er danach mit seiner Person überhaupt nicht hervorgetreten, mithin auch kein gottbegeisterter Redner gewesen, wie es bisher sämtliche Propheten waren, die in erster Linie gerade mit dem gesprochenen Wort und erst in zweiter mit dem geschriebenen auf das Herz des Volkes einzuwirken suchten, so scheidet er sich von ihnen noch mehr insofern, als er, wie es scheint, seine Schrift unter dem Namen eines anderen, älteren Propheten, des Jesaja, von dem er tiefgreifend beeinflusst ist,¹⁾ hat erscheinen lassen, weswegen man ihn gewöhnlich Deuterocesaja nennt.

Indem er seine eigene Schrift (40—55) der jenes angehängt hat, läßt er den Anschein entstehen, als ob das, was er verkündet, schon seit 1½ Jahrhunderten geweissagt sei. Und insofern ist er der erste Vertreter einer neuen Gattung prophetischer Schreibweise, der anonymen bzw. pseudonymen, die wohl auch im Unterschiede von der älteren als apokalyptische bezeichnet wird. Es ist allerdings nicht ganz sicher, ob diese Zusammenarbeitung schon auf ihn selbst oder erst auf spätere Bearbeiter zurückzuführen ist, und jedenfalls leuchtet in jenen Kapiteln überall klar hindurch, welches sein Standort und seine Zeit ist. Es handelt sich bei dieser alttestamentlichen Pseudonymität überhaupt nie um die Absicht, die Zeitgenossen zu täuschen, vielmehr tatsächlich um das felsenfeste Bewußtsein der Autoren, daß das, was zu verkünden sie sich gedrungen fühlen, längst von Gott versehen ist, und daher lassen sie es erscheinen als Worte solcher älteren Propheten, durch die sie am meisten innerlich bestimmt sind. Aber auch abgesehen hiervon haben wir gerade bei Deuterocesaja ein volles Recht, ihn doch auch wieder den älteren Propheten zuzuzählen, denn vom ersten bis zum letzten Kapitel hat seine Schrift die Aufgabe, „zu bauen und zu pflanzen“, wie es einst in der Berufung Jeremias hieß, sein Volk, seine Zeitgenossen zu trösten, ihnen den Anbruch der Heilszeit anzukündigen, den Funken des Glaubens wieder

¹⁾ Nicht nur in äußerlicher sprachlicher Verwandtschaft macht sich das bemerkbar (vgl. das *יִשְׁרָאֵל*, das *יְהוָה* u. a.), sondern es ist stellenweise geradezu überraschend, wie er einzelne Ideen Jesajas unmittelbar weitergeführt hat. Sehr schön hat z. B. Kleinert (a. a. O. S. 120) ausgeführt, wie Deuterocesajas Vorstellung von der Geschichte, von dem „Sprossen“ (42, 9; 43, 19; 45, 8) anknüpft an den Gedanken jenes von dem „Tun Jahwes“ als der die Geschichte fortlaufend unsichtbar bestimmenden Macht. Dasselbe gilt von dem Gedanken der Königsherrschaft Jahwes oder der Bedeutung Zions bei beiden.

zur Flamme anzufachen, nicht etwa Zukunftsaufschlüsse zu geben, die die Neugier befriedigen sollten; auch diese Schrift ist unmittelbares, an die Zeitgenossen gerichtetes Gotteswort.

Die eigenartige Schwierigkeit, dieselbe richtig zu verstehen, ruht nun darin, daß infolge der Anonymität auch nicht die einzelnen Abschnitte derselben datiert sind, daß infolgedessen als eine zusammenhängende Schrift erscheint, was in Wirklichkeit aus verschiedenen Jahren stammt. Als das älteste wird man die sog. Gottesknechtslieder (42, 1—7; 49, 1—9a; 50, 4—9; 52, 13—53, 12) betrachten können, die sich im gegenwärtigen Zusammenhange zwar auf das Volk Israel beziehen und schildern, wie gerade durch den Leidensweg dieses das Heil zu allen Völkern der Erde kommen soll, die aber von Hause aus von den Hoffnungen singen, die sich an die Befreiung und Erhöhung des lange gefangenen Jojachin knüpften. Nun ist, das ist ihr ursprünglicher Grundgedanke, nach der Leidensnacht der durch Jahrhunderte erwartete Retter da. Das ganze Wunder seiner Lebensführung bezeugt es. Aber Deuterocesaja hat dieser Erwartung eine Ausprägung gegeben, die diese Lieder geradezu als den Höhepunkt der alttestamentlichen Heilandserwartung erscheinen lassen. Hier ist auch der letzte Rest eines weltlichen Herrschers von dem Retter abgestreift, nichts anderes ist er als Rechtsbringer und Licht für den ganzen Erdkreis, Träger des Heils bis an die Enden der Erde, Bringer der Weltreligion. Das ist noch mehr, als Jesaja, Micha, Jeremia von ihm zu sagen wußten.

Und doch, das Höchste ist auch das noch nicht. Das Gewaltigste ist dies: während jene zwar auch schon betonten, daß der Retter von kleinen, geringen Anfängen aus zu wunderbarer Macht gelangen sollte, singt Deuterocesaja davon, daß sein Weg zunächst durch tiefe Erniedrigung, durch Krankheit, Leiden und Verachtung, ja durch den Tod gehen muß, daß er, um sein Volk glücklich und gerecht zu machen, sich selbst freiwillig für dasselbe aufopfern muß. Damit hat er das tiefste Geheimnis der künftigen Wege des Gottesreichs erschlossen. Die Forschung streitet und wird wohl noch lange darüber streiten, auf welchem Wege ihm diese Gedanken historisch vermittelt sind, aber bei allen Deutungen bleibt schließlich doch immer in gleicher Weise bestehen, daß der, der dies gesungen, von der inneren Gewißheit getragen war, daß der Hereinbruch des Heils nur erfolgen konnte nach tiefer Todesnacht, daß er als den großen Wendepunkt in der Ge-

schichte der Menschheit ein Haupt voll Blut und Wunden betrachtet hat, das unschuldig für andere blutete.¹⁾

An der Person Jojachins hatten sich die kühnen Erwartungen nicht erfüllt. Der kurzen Regierungszeit Amelmarduks folgte die Neriglissars und vollends Nabunaid, die wieder den Fremden gegenüber die alte Politik Nebukadnezars befolgten, sie aufs schärfste knechteten. Die erste Morgenröte verblaßte wieder, aber die Sonne kam doch. Etwa vom Jahre 550 an wird man in Babylon immer aufmerksamer auf die Siegeszüge des Perserkönigs Cyrus, schon im Jahre 545 scheint es, als ob dieser seine Waffen gegen die Weltstadt kehren wollte. Und abermals ist es Deuterocesaja gewesen, der dem kühnen Hoffen der gefangenen Juden den Ausdruck verleiht: Cyrus ist der von Sonnenaufgang her erweckte wunderbare Retter (41, 25; 48, 14b).

Nochmals einige Jahre der Enttäuschung. Da, im Jahre 539 fängt das Gehoffte an, Wirklichkeit zu werden. Sippar fällt dem Perser in die Hände, und seine Truppen beginnen den Vormarsch auf Babylon. Und nun, während der Prophet bis jetzt nur einzelne Lieder, kurze Gottesworte in die Öffentlichkeit hat gehen lassen, erscheint eine ganze Schrift von ihm (40—48). Es ist ein Buch des Jubelns und Jauchzens, die konkreten Nöte der Wirklichkeit läßt es dahinten. Sein Gott ist in erster Linie der der Wunder, der schlechthin Allmächtige, vor dem alle sogenannten Götter erbärmlich vergehen. In der Schöpfung, in der einstigen Rettung seines Volks aus Ägypten, in der Erfüllung der Cyrusweissagungen hat er sich als ein solcher bewiesen; jetzt wird sich's wiederholen, da er sein Heil kommen läßt. Jetzt ist die Endzeit,²⁾ die Stunde des abermaligen Gotteskampfes (42, 13; 49, 25; 51, 9), des sprossenden Heils, der großen Weltverwandlung, der Wiederaufrichtung des umgestürzten Rechts gekommen. Sein eigentliches Thema ist: Gott, Israels König, kommt als des Volkes Retter und Erlöser (vgl. 40, 5; 42, 13; 52, 8, dazu 41, 21; 43, 15; 44, 6; 52, 7, desgl. 41, 13; 43, 1. 3. 11; 44, 22; 45, 21; 49, 26; 50, 2; 51, 5f.; 52, 9; 54, 5. 8). Mit ihm an der Spitze werden die Gefangenen auf wunderbarem

¹⁾ Weiteres siehe in meiner Schrift „Die israelitisch-jüdische Heilands-erwartung“ S. 51—60.

²⁾ Deuterocesaja ist sich vollständig dessen bewußt, trotz aller zeitgeschichtlichen Ankündigungen ein eschatologisches Buch geschrieben zu haben. Das Wort עֲוֹן, welches er häufig von seinen Ankündigungen braucht, könnte man geradezu mit „eschatologisch“ übersetzen (42, 9, 10; 43, 19, dazu Ps. 33, 3; 40, 4; 96; 98). Das Heil, von dem er spricht, ist ewiges Heil (45, 17; 54, 8; 55, 13 usw.).

Wege heimkehren; Cyrus, sein Gesalbter, wird sie ziehen, die wunderbare Gottesstadt aus den Trümmern wieder erstehen lassen, und unter dem Eindruck aller dieser Wunder werden sich alle Völker der Erde dem einen wahren Gott zuwenden (45, 14, 23; 52, 10 usw.), nur die Gottesfeindin Babel wird ausgerottet (41, 15 f.; 46, 1 f.; 47, 1 ff.).

Es kam freilich zunächst etwas anders. Babel wurde nicht zerstört, Cyrus bekannte sich nicht zu Jahwe, wohl aber zu Marduk, nicht einmal ließ er die Juden gleich ziehen wie die meisten anderen gefangenen Völker. Das war für den Propheten abermals eine schwere Krise. Aber sein Glauben und Hoffen hat auch sie siegreich überstanden. Es folgt der zweite Teil seines Buches (49—55), wohl das gewaltigste Dennoch, das je in Judas Geschichte erschollen ist: das einmal angekündigte Heil wird sich doch durchsetzen, Gott kann sich selbst nicht aufgeben. Das Ganze ist zunächst ein Hoheslied auf die göttliche Gnade und Liebe:

„Ob auch ein Weib ihres Säuglings vergäße,
So will ich doch deiner nicht vergessen.“ (49, 15).

„Mögen Berge weichen und Hügel fallen,
So soll doch meine Gnade nicht von dir weichen
Und mein Friedensbund nicht wanken.“ (54, 10).

Das Gericht wird und kann nicht wiederkehren (54, 9). Es ist aber zugleich ein Triumph sondergleichen über die Welt, über die ganze Sichtbarkeit.

„Mag der Himmel wie Rauch zerflattern
Und die Erde wie ein Gewand zerfallen,
So wird meine Hilfe doch auf ewig bestehen,
Und mein Heil nicht aufhören.“ (51, 6).

Oder: „So viel der Himmel höher ist als die Erde,
So sind meine Wege höher als eure Wege
Und meine Gedanken als eure Gedanken.“ (55, 9).

Der, der so sprach, mag noch so oft die Heilszeit mit den Farben ausgemalt haben, die ihm die alte Eschatologie seines Volkes darbot, Farben, die ihn sogar stellenweise als partikularistischen Juden erscheinen lassen und die in Zukunft verhängnisvoll werden konnten (41, 15; 42, 10 ff.; 45, 14 ff.; 49, 26; 51, 22 f.; 54, 11), letztlich muß er eine Hoffnung gehabt haben, die sogar Himmel und Erde, geschweige denn die Volksschranken weit überwunden hatte. Er ist der größte Universalist unter den Propheten (45, 22 f.; 49, 6), und trotz manchen gegenteiligen Scheines galt sein tiefstes Sehnen wie

das des großen Vorgängers, unter dessen Namen er sich geborgen hat, dem Reiche Gottes, das nicht von dieser Welt ist.

VII. Prophetismus und Apokalyptik im nachexilischen Judentum.

Deuterojesaja, der geheimnisvolle große Unbekannte ist, so gewiß er auch bereits der erste bedeutende Apokalyptiker war, zugleich der letzte große Prophet Israels gewesen. Minder bedeutende sind noch manche nachgefolgt, aber wir spüren es bei allen: es ist eine neue Zeit in der Geschichte des Prophetismus gekommen, dem klassischen goldenen Zeitalter folgt das imitierende silberne, dem mit elementarer Gewalt emporsprudelnden göttlichen Geiste ein ängstliches, mühsames, bisweilen auch erkünsteltes Lauschen auf das Rauschen desselben, dem Ringen um die Seele des zeitgenössischen Volkes ein immer stärkeres Sichversenken in die Zukunft, dem Einsetzen der ganzen Persönlichkeit in breiter Öffentlichkeit die aus der Studierstube entsandte Schrift. Man nennt das Zeitalter das der Apokalyptik, und man kann sich die Bezeichnung gefallen lassen, nur muß man sich immer gewärtig halten, daß es sich hier nicht um sprunghafte Übergänge, sondern um schwimmende Grenzen, und nicht um etwas absolut, sondern nur relativ Anderes und Neues handelt, daß auf der einen Seite bereits sämtliche bisherige Propheten von dem bevorstehenden neuen Äon, von dem Kommen der Gottesherrschaft gehandelt hatten und insofern Eschatologen waren, und daß auf der anderen diese Apokalyptiker auch Propheten, auch Werkzeuge des göttlichen Geistes für ihre Zeit gewesen sind. Nicht um ein Entweder — Oder, sondern um ein Mehr und Minder handelt es sich hier, und nur, wenn wir beide aneinander bzw. am Evangelium messen, müssen wir die letzteren als Propheten zweiten Ranges bezeichnen. Wir treten in die Epoche des eigentlichen Judentums ein.

Schon gleichzeitig mit Deuterojesaja hatten in Babylon einige Propheten gewirkt, deren Name ebenso wenig wie der seine auf uns gekommen ist, die, ohne auf Judas sittlich-religiöse Beschaffenheit näher einzugehen, den unmittelbar bevorstehenden Sturz Babels und den Anbruch der Heilszeit ankündigten. Es sind Lieder und Orakel von stellenweise wunderbarer poetischer Schönheit, die jetzt besonders in das Jesajabuch eingeflochten sind, eine gigantische Schilderung

des Tages Jahwes, dessen vernichtende Blitze auf Babel niederzucken (13, 2—22), ein Spottlied auf den Himmelssturz des babylonischen Königs (14, 4—21), eine ganz eigenartige Vision von dem Untergange der Weltstadt (21, 1—10). Doch auch im Jeremiabuche finden sich solche, übrigens mögen denselben auch echt jeremianische Worte zugrunde liegen (50 u. 51).

Das, was alle diese vorausgeschaut und angekündigt hatten, wurde Wirklichkeit, wenn auch ganz anders als sie gehofft hatten. Cyrus gestattete nach manchem Schwanken von Ekbatana aus (Esra 6, 2) auch den gefangenen Juden die Heimkehr. Ein Teil von ihnen machte sich unter Scheschbazzar auf, doch ihm ward Enttäuschung über Enttäuschung zu teil. Ein beschwerlicher Heimzug, die Wüste blieb Wüste, und in der Heimat begann das alte Elend, der alte Kampf ums Dasein, dazu Hohn und Anfeindungen seitens der Nachbarn. Der Grundstein zum Tempel wurde gelegt, der Bau kam aber bald wieder ins Stocken, wahrscheinlich ging man daran, auch die Mauern wieder auszuflicken, doch die Samaritaner wußten es durch Denunziationen am persischen Hofe zu verhindern. Kambyses scheint noch einige von den Vollmachten, die Cyrus gegeben hatte, wieder aufgehoben zu haben.

Es ist möglich, daß wir aus der Zeit dieser allgemeinen Depression und Enttäuschung noch einige prophetische Erzeugnisse besitzen. Vor allem kommt hier die Schrift Jes. 56 bis 66 in Betracht. Es ist nicht ausgeschlossen, daß sie von demselben Deuterijosaja stammt, von dem wir 40—55 besitzen, daß dieser also 537 mit heimgekehrt ist und abermals in der Heimat einen Zusammenbruch aller seiner Hoffnungen hat erleben müssen.¹⁾ Der Ton der hier zusammengestellten Reden und Lieder ist allerdings vielfach wesentlich anders als in 40—55, aber das würde sich ja aus den ganz veränderten Umständen erklären; andererseits ist die Sprache vielfach auch wieder überraschend verwandt, und vor allem zeigen 63, 18; 64, 9; 66, 1—5, daß der Tempel noch nicht wieder steht. Das ganze Elend der Zeit leuchtet hindurch. Es sind zum Teil leidenschaftliche Anklagen gegen die damaligen Volksleiter (56, 9—12) und mehr noch gegen die im Lande gebliebene ganz heidnisch gewordene Bevölkerung (57, 3 ff.; 65, 1 ff.); ebenso klingt auch ein Ton des Hasses hinein in die Drohung gegen die edomitischen Nachbarn

¹⁾ Gewöhnlich schreibt man die Schrift allerdings nach Duhms Vorgang einem etwa 50 Jahre später lebenden Tritijosaja zu.

(63, 1 ff.) wie gegen die Feinde des Gottesreichs überhaupt (66, 24). Es sind stellenweise verzweifelte Rufe und Schreie um Hilfe:

„O zerrissest du den Himmel, führest herab,
Daß vor deinem Angesicht die Berge zerrinnen wie Wachs, das zerfließt.“
(63, 19 f., 57, 1 f.).

Und bisweilen versucht der Verfasser mit etwas menschlichen Mitteln, durch Werbung um Proselyten (56, 2 ff.) oder eine Reform der Fasttage (58, 1—14) dem Ruin entgegen zu arbeiten.

Aber schließlich bricht doch auch in ganz deuterоjesajanischen Klängen überall die Gewißheit des unmittelbar bevorstehenden gottgesandten Heiles hindurch (56, 1; 59, 16 bis 21), vor allem die Ankündigung der wunderbaren Verherrlichung der Gottesstadt und des von ihr aus sich über alle Völker und Nationen ausbreitenden Gottesreichs:

„Mache dich auf und leuchte, denn dein Licht ist gekommen,
Und die Herrlichkeit Jahwes strahlt über dir auf.
Denn wohl bedeckt Finsternis die Erde
Und Wolkendunkel die Nationen;
Doch über dir erstrahlt Jahwe
Und seine Herrlichkeit erscheint über dir.
Und die Völker gehen hin zu deinem Licht
Und die Könige zu dem Glanz, der vor dir strahlt.“
(60, 1 ff.—62, 12; vgl. 57, 14—20; 66, 6—16).

Diese Hoffnung verbindet sich hier mit der auf einen neuen Himmel und eine neue Erde, auf der dann das Paradies einkehrt (65, 17 ff.).

Doch die Zeiten wurden bessere. Dem Kambyzes folgte nach der kurzen Zwischenregierung des Magiers Gaumata Darius, und kaum hatte derselbe den Thron bestiegen, da versuchte die Welt das harte persische Joch abzuwerfen, da brach ein Aufstand im ganzen westlichen Asien los. Jerusalem hatte in der Person des jugendlichen Davididen Serubbabel einen neuen Statthalter bekommen. Sollten nicht die so plötzlich ausgebrochenen Völkerwirren, die allen persischen Provinzen ein Aufatmen gestatteten, die ersten Anzeichen des Hereinbrechens der glühend erwarteten Heilszeit sein, das Drunter und Drüber unter den Völkern der Beginn ihrer allgemeinen Zukehr zu Jahwe, konnte nicht der junge Davidssproß der erhoffte Retter seines Volkes, der Herbeiführer der seeligen Endzeit sein?

Zwei Propheten sind damals aufgetreten, die nach der langen Nacht Morgenluft witterten, die jene Fragen auf-

warfen und mit Ja beantworteten, die wieder wie die alten Propheten in dem Tosen der Geschichte den Hall der Schritte des herannahenden Gottes vernahmen und noch einmal persönlich vor das Volk hintraten, unmittelbare Gottesgesandtschaft für sich in Anspruch nehmend. Freilich, sie sind die letzten in ihrer Art, und welch ein Unterschied zwischen ihren Reden und denen ihrer großen Vorgänger!

Von dem ersten von ihnen, Haggai, besitzen wir nur einige kurze, meistens prosaisch gehaltene Worte, kaum von ihm selbst geschrieben, sondern einem späteren Werke über ihn und den Tempelbau entnommen. Wir sehen, daß seine Gedanken sich um 2 Pole bewegten; am meisten lag ihm eine praktische Aufgabe am Herzen: der Tempelbau muß wieder in Angriff genommen werden, es ist eine Sünde gegen Gott, ihn ruhen zu lassen und für das eigene Heim zu sorgen. Doch dahinter steht eine weit ausschauende Zukunftsbetrachtung: Die Heilszeit ist im Hereinbrechen begriffen, der neue Tempel wird das Zentralheiligtum des sich über die ganze Erde ausbreitenden Gottesreichs, zu ihm werden die Schätze der Völker kommen; der Statthalter Serubbabel wird binnen kurzem zum Stellvertreter Gottes auf Erden erhöht werden, er ist der verheißene Gottesknecht, der Zukunftsherrscher (2, 6—9, 21 f. 23). Nur stellenweise, und zwar gerade, wenn die Rede auf diese Umwandlung kommt, erhebt sie sich zu poetischem Schwunge. Aber man mache sich klar, was alles dahintersteht, wie fieberhaft damals die Pulse klopfen mußten, da man die Wehen des herannahenden Heiles in den Zukunften der Völker spürte.

Sachlich dasselbe, nur eingehender behandelt, finden wir bei Haggais Zeitgenossen Sacharja. Er ähnelt noch etwas mehr als jener den alten Propheten, und doch spüren wir bei ihm noch stärker die neue Zeit, die Zeit der Dekadenz. Er hat Gesichte gehabt und teilt sie uns mit (1, 7—6, 8), und wir haben keinen Grund anzunehmen, daß er sie nicht wirklich erlebt habe, aber manches in ihnen ist uns neu und fremd. Es sind 7, und bis auf das in der Mitte stehende müssen ihm alle erst von einem dolmetschenden Engel gedeutet werden. Früher benötigten die Propheten einen solchen nicht, sondern tauschten mit Gott unmittelbar selbst Wechselrede über das Geschaute aus, jetzt fühlen sie sich ihm ferner gerückt. Er hat die Gesichte bei der Nacht. Das ist ein Ausdruck, der allerdings auch von Träumen bzw. Traumvisionen gedeutet wird, aber Sacharja will gerade bei dem Empfang jener durchaus in wachem Zustande gewesen sein (4, 1). Wir haben also Grund anzunehmen, daß sie durch den Aufblick

zu dem bestirnten Himmel veranlaßt sind, und mehr oder minder sich an geschaute Sternbilder anlehnen. Der Reihe nach behandeln sie eine Rekognoszierung der Erde, die Vernichtung der feindlichen Weltmächte, das neue der Mauern nicht mehr bedürftende Jerusalem, die Installation Josuas als Hoherpriester, die neuen Würden Josuas und Serubbabels, die Entsündigung des Landes, die Sammlung der zerstreuten Juden.¹⁾

In diese Gesichte hinein sind von Sacharjas Hand Gottesworte geflochten, die von der bevorstehenden Heilszeit, vom Erfolg des Tempelbaues und vor allem von Serubbabels bevorstehender messianischer Würde und seiner Krönung handeln (1, 16. 17; 2, 10—17; 3, 8—10; 4, 6—10 a²⁾; 6, 9—15). Aber schon diesen Worten merken wir es an, wie ängstlich jedes überlegt ist, wie der Prophet überall nach verbürgenden Vorzeichen sucht, und wie stark von den Zeitgenossen seine göttliche Mission angezweifelt wird (2, 12. 13. 15; 4, 9; 6, 15). Und dasselbe bestätigen uns seine sonstigen kurzen Reden (1, 1—6; 7; 8). Wie vorsichtig, wie langsam und gründlich orientiert er sich immer erst an den „früheren Propheten.“ Ganz gewiß ist es Gottes Wort, was er verkündet, wie energisch tritt auch er für Treue und Friede, für die sittlichen Forderungen Gottes gegenüber allem kultischen Werkdienst ein, das Fasten hat nur zeitlichen Wert, in der Heilszeit wird es der Wonne und Freude Platz machen (8, 16 f., 19). Aber jenes strömt ihm nicht mehr so unmittelbar, original und elementar zu wie jenen; man kann stellenweise sogar eine wörtliche Entlehnung aus den Schriften der Vorgänger konstatieren.

Doch eins bleibt, worin Sacharja selbständig handelnd vorgegangen ist: in seiner Ankündigung, daß Serubbabel der Paradiesbringer, der lange erwartete und besonders von Jeremia verheißene Sproß sei, der Königsmajestät erlangen soll (3, 9). Er hat ihm nicht nur verkündet, daß er den Tempelbau glücklich

¹⁾ Den Sinn dieses letzten Gesichts 6, 1—8 hat erst neuerdings Rothstein „Die Nachtgesichte des Sacharja“ S. 154 ff. richtig herausgestellt. Ich habe früher in meinen „Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde“ II S. 71—95 angenommen, daß Sacharja nach Apokalyptiker Art in allen diesen Nachtgesichten einen wechselnden Standort und zwar meistens vor dem Jahre 520 einnahm. Zwingend notwendig scheint auch mir diese Annahme jetzt nicht mehr zu sein, aber die Frage bedarf noch erneuter Untersuchung.

²⁾ 3, 8—10 ist ein Wort an Josua, 4, 6, 7 an Serubbabel, 4, 8, 9 an Sacharja.

vollenden werde, sondern er hat auch aus Gold die Königskrone für ihn bereitet (6, 9—15).¹⁾

Profanen Augen mußte das als Aufruhr und Empörung erscheinen. Sacharja hat, darüber kann kein Zweifel sein, etwas ganz Andersartiges, Höheres angestrebt; die letzten Motive lagen für ihn jenseits aller Politik. Für ihn kam die Thronerhebung Serubbabels nur in Betracht als Signal für etwas anderes, viel Größeres, dafür, daß Gott selbst zu seinem Volke kommen, daß Israel wieder aus aller Welt gesammelt und alle Völker sich diesem dann anschließen würden und die Gottesherrschaft reichen sollte bis an die Enden der Erde (1, 16; 2, 15f.; 6, 15; 7, 20—23). Aber sein eigenes Vorstellen, Sprechen und Handeln blieb zurück hinter diesem unsagbar hohen Ziele, das ihm vorschwebte.

Tatsächlich hatte er nun das kommende Gottesreich selbst wieder in das Zeitliche hineingezogen, und die nachfolgende Katastrophe konnte nicht ausbleiben. Wenn auch unsere Quellen ganz darüber schweigen, ist es doch kaum zweifelhaft, daß Serubbabel dem Drängen gefolgt, und ist dann selbstverständlich, daß auch sein Aufstand wie der aller anderen damaligen persischen Statthalter niedergeworfen, er selbst gestürzt ist. Es gab hinfort keinen Statthalter in Jerusalem mehr aus Davids Haus, und die sich an dieses knüpfende Heilandserwartung war krachend in Scherben zersprungen. Aber diese Katastrophe zog auch die Propheten, die sich für jene eingesetzt hatten, mit hinab in den Strudel. Dieselben hatten nun ihre Autorität beim Volke eingebüßt, sie wurden als Aufwiegler und politische Verschwörer beargwöhnt (Neh. 6, 6f. 14). Die alten Gottesmänner verehrte man natürlich weiter hoch, ja, ihre Verehrung wuchs ins Ungemessene, aber in der Gegenwart bedurfte man solcher nicht mehr und wollte nichts von ihnen wissen. Priester und Gesetzeslehrer traten an ihre Stelle. Erst Jahrhunderte später ward sich das Volk ganz dessen bewußt, was es damit eingebüßt hatte, daß Gott nicht mehr von Mund zu Mund durch solche Organe zu ihm spräche, und schaute sehndend aus in die Vergangenheit und in die Zukunft (Ps. 74, 9; 1. Makk. 4, 46; 9, 27; 14, 41).

Sacharja ist der letzte Prophet, den wir mit Namen kennen. Wohl haben wir auch noch aus späterer Zeit pro-

¹⁾ Daß die symbolische Handlung der Krönung auf Serubbabel abzielt, ist nach 6, 12, 13 absolut gewiß. Nur darüber kann man streiten, ob die Handlung von 6, 11 an Josua als Repräsentanten der Gemeinde, die nun wieder ein gekröntes Haupt bekommen soll, vollzogen ist oder ob an Stelle desselben von Hause aus Serubbabel im Texte stand.

phetische Schriften, aber die Verfasser traten nicht mehr mit ihrer eigenen Persönlichkeit vor die Öffentlichkeit, sie schrieben anonym oder unter alten bekannten Namen, deren Schriften sie ihre Worte anhängen oder einarbeiteten. Ersteres gilt von dem Büchlein des sogen. Maleachi, das in Wirklichkeit aber namenlos ist.¹⁾

Dasselbe läßt uns einen tiefen Einblick in traurige, ja verzweifelte Verhältnisse der jüdischen Gemeinde tun. Der Tempel steht, aber er wird allgemein verachtet, man bringt schlechte Gaben dorthin, man hat im Grunde den Respekt vor Gott selbst verloren, bemerkt man doch von seiner Vergeltung nichts, gar nichts; man liebt und freit auch Ausländerinnen und entweiht damit Jahwes Heiligtum. Wir befinden uns etwa 50 Jahre nach der Ara Serubbabels. Es ist eine der trübsten Zeiten in der ganzen jüdischen Geschichte. Alle Erwartungen haben getäuscht. Zu dem im Jahre 516 eingeweihten Tempel ist Gott nicht gekommen, die Mauern sind zerrissen liegen geblieben, aus der erträumten Weltherrschaft ist vollends nichts geworden. Und darüber droht das Volk nun auch die einzige Perle, die es noch besitzt, seine Religion, einzubüßen. Doch davor haben es solche Männer wie dieser Namenlose gerettet.

Mit aller Kraft stemmt er sich gegen den drohenden Ruin, in vielem gleicht er durchaus den alten eisernen Bußpredigern. Er droht wie sie mit furchtbarem Gerichte, er kündigt wie sie das unmittelbare Bevorstehen des Tages Jahwes an, sein Kommen zum Tempel, das sie in unverwüstlichem Optimismus herbeisehnen wie die Zeitgenossen des Amos. Das „Plötzlich wird der Allherr zu seinem Tempel kommen“ (3, 1) will er, wie seinerzeit der Hirte aus Thekoa, nicht als Klang der Heilsschalmel, sondern der Gerichtsposaune verstanden wissen. Und stärker als irgendein anderer Prophet betont er, das Bild Jesajas (1, 25f.) von dem Läutern und Waschen aufnehmend, daß dieser Tag ein solcher der Scheidung innerhalb des Volkes zwischen den Frommen und den Gottlosen sein wird (3, 5. 16. 17. 19).

Aber in doppelter Hinsicht ist doch auch dieser Maleachi ein Kind seiner Zeit und nicht mehr mit den älteren Propheten zusammen zu stellen. Während jene (bis auf Ezechiel in seiner zweiten Periode) ausschließlich auf Herzensreligion, Gerechtigkeit, Liebe, Sittlichkeit hindrängten, fehlt dies Moment zwar auch bei Maleachi nicht (3, 5f.), aber das Kultische und

¹⁾ Jener Name, der „mein Bote“ bedeutet, ist nur aus 3, 1 falsch erschlossen.

Rituelle steht doch bei ihm schon so im Vordergrund, daß wir spüren, wie dies je länger je mehr jenes erdrücken muß (1, 8 ff.; 3, 8 ff.). Und das ist eigentlich bei ihm um so auffallender, weil er zu gleicher Zeit einen derartig universalen Blick, eine solche Emanzipation von aller nationalen Beschränktheit zeigt, wie wir sie nur noch an wenigen Stellen des Alten Testaments verspüren, weil er sogar in jedem ernst vollzogenen heidnischen Kulte eine Verehrung des Gottes Israels erblickt hat:

„Denn von Aufgang bis zum Untergang der Sonne
Ist groß unter den Völkern mein Name,

Und an jeder heiligen Stätte opfert man reine Gabe meinem Namen.“
(1, 11.)

Aber das logisch sich Widersprechende liegt bei lebendigen Persönlichkeiten oft dichte beieinander; derselbe Maleachi läßt auch seinen Gott den Esau hassen (1, 3) und den allergrößten Wert auf Zehnten und Abgaben legen (3, 8). So hat er den Weg einem anderen gebahnt, der nach ihm kam, Esra, der 20 Jahre später von Babylon her ein neues Gesetz mitbrachte und auf dieses die jüdische Gemeinde eidlich verpflichtete, auf das Gesetz, das „zwischenekam“, das damals zwar gottgewollt und nötig war, sollte nicht das kleine jüdische Häuflein sich im großen Perserreiche verlieren und im Heidentume auflösen, das aber doch zugleich die Hoffnung auf das von den Propheten erschaute und ersehnte Gottesreich auf Jahrhunderte zurückdämmte.

Und das zweite, worin sich Maleachi von seinen älteren Vorgängern unterscheidet, ist die Form seiner Rede. Er disputiert mit seinen Hörern. Gegen falsche Vorstellungen ihrer Zeitgenossen und auch gegen einzelne Schlagwörter derselben haben natürlich alle Propheten polemisieren müssen, er aber reagiert immer wieder auf das: „Ihr sagt“ (1, 6. 7. 13; 2, 14. 17; 3, 7. 13. 14 usw.). Die Rede ist nicht mehr ein alles hinwegreißender Gießbach, nein, ein die Bewässerung mühsam vollziehendes Wässerchen. Die Zeit des Gottbegeisterten ist dahin, die des Synagogenredners und disputierenden Schriftgelehrten beginnt.

Vielleicht in derselben Zeit, vielleicht auch um eine Generation später erschienen zwei Schriften, die gleichartig zu beurteilen sind, die des Joel und des Obadja. Beiden liegen viel ältere, echt prophetische Erzeugnisse aus vor-exilischer Zeit zugrunde, der des Joel eine in jeremianischem Geiste gehaltene Ankündigung des furchtbaren, durch das überirdische, aus dem Norden kommende Reiterheer voll-

zogenen Tages Jahwes, der aber vielleicht durch aufrichtige Buße, durch Zerreißen der Herzen von Juda abgewendet wird und dem nach der Vernichtung des „Nordischen“ die Heilszeit, die Wiederkehr des Paradieses folgt (2, 1—14 a. 19—24). Ebenso enthält das Büchlein des Obadja eine weit ältere, wahrscheinlich auf den Abfall unter Joram (852) anspielende Drohweissagung gegen Edom (1—10). Aber beide sind nun umgearbeitet und erweitert zu Schilderungen der Endzeit, deren Nahen das eine Mal durch eine Heuschreckenplage (Jo. 1; 2, 25—27), das andere Mal durch Edoms Überhebung indiziert ist (Ob. 11—15), in denen der Gerichtstag überhaupt nicht mehr Juda, auf das vielmehr der Geist ausgegossen wird und ein Segensstrom niedergeht (Jo. 3, 1—5; 4, 18—21; Ob. 17, 21), sondern den Völkern der Erde gilt, die das Volk Gottes beraubt und zerstreut haben (Joh. 4, 1—17, Ob. 18—20).

Und demselben Zwecke dient die Erweiterung, welche die Schrift Sacharjas, Sohn des Berechja (Sach. 9—11, vgl. 1, 1), die bereits durch einen Anonymus in den Tagen Jeremias ergänzt war (durch 12 u. 13), nunmehr vielleicht erst im 4. Jahrhundert durch c. 14 erfahren hat.¹⁾ Dasselbe bietet eine Schilderung des letzten Ansturmes der Völker gegen Jerusalem dar, wobei sie aber alle in grausiger Weise zu Falle kommen (v. 12). Es ist eine Variation von Ezech. 38 u. 39. Doch der Geist, in dem sie gehalten ist, ist offenbar der der nachexilischen Zeit. Kultus und kultische Reinheit machen die Heiligkeit aus, in der Feier des Laubhüttenfestes kommt in erster Linie die Anerkennung Jahwes als König zum Ausdruck, die Schellen der Rosse wie die Töpfe in Jerusalem werden dem Herrn der Heerschaaren heilig sein; das Priestergesetz regelt offenbar alle Werte des Lebens (v. 18—21). Die Freude an dem dereinstigen Sturze der Feinde muß hinwegtrösten über alle Leiden der Zeit; von einer Besserung oder gar inneren Umwandlung Judas hören wir hier nichts.

Nicht gerade viel anders steht es mit einem Anhang, der dem ersten Teile des jesajanischen Buches in c. 34 und 35 gegeben ist, und der die Rache Jahwes an Edom, die Erlösung Zions und die Sammlung seiner Bewohner aus aller Welt feiert. Die Apokalypse ist zum guten Teile aus älteren Schriften, und zwar überwiegend aus der deuteromesianischen zusammengestoppelt, aber vom Geiste der Engherzigkeit und der Rachsucht durchweht (34, 9; 35, 8 usw.), von der prophe-

¹⁾ Zu dem sehr schwierigen kritischen Probleme, welches diese sog. deuteromesianische Schrift darbietet, vgl. meine „Einleitung“ S. 104—106.

tischen Reichgotteserwartung sind nur einige Schalen gerettet, der Kern ist verschüttet.

Ungleich höher aber steht ein Büchlein, welches in den ersten Teil des jesajanischen Buches, zwischen den zweiten und dritten Abschnitt desselben, hineingeschoben ist, c. 24—27. Zur Voraussetzung hat dasselbe wie die älteren prophetischen Schriften irgendeine gewaltige Völkererschütterung, leider wissen wir nicht sicher, welche, am wahrscheinlichsten hat man wohl auf den Zusammenbruch des Perserreiches durch Alexander den Großen geraten. Der Verfasser sieht den Grund in der Sünde, die auf der ganzen Erde übermächtig geworden ist, deren Bewohner die Gebote übertreten, das Gesetz überschritten, die ewige Ordnung gebrochen haben (24, 5). Es ist ein ganz und gar eschatologisches Buch, das zusammenhängend das Endgericht und den Antritt der Weltherrschaft Jahwes, die Bestrafung der widergöttlichen Mächte am Himmel droben wie der gottfeindlichen Weltreiche auf Erden, die Beglückung der Völker und die Errettung und Sammlung Judas schildert.¹⁾

Der Verfasser ist ein Held des Hoffens sondergleichen, er hat Welt und Tod überwunden. Er führt in das Bild der Heilszeit einen Zug ein, den kein Prophet vor ihm positiv ausgesprochen hat:

„Vernichten wird Gott den Tod für immer
Und die Tränen abwischen von allen Angesichtern.“ (25, 8).

Aber er hat das Heil auch auf die ausgedehnt, die bei all den Geburtswehen der neuen Zeit dahingerafft, besonders wohl die, die als Märtyrer für das Reich Gottes gefallen sind und die doch nicht von demselben ausgeschlossen sein dürfen:

„Deine Toten werden lebendig,
Deine Leichen werden auferstehn;
Erwachen und jauchzen werden,
Die im Staube liegen;
Denn Tau der Lichter ist dein Tau
Und die Erde wird Schatten gebären.“ (26, 19).

Das war ein ungeheurer Schritt vorwärts. Ganz fremd wird der Gedanke einer Wiederbelebung und Auferstehung der Toten auch den alten Israeliten nicht gewesen sein. Ob er ihnen durch die Vorstellung von der Mutter Erde, durch die Be-

¹⁾ In dasselbe hineingeschoben ist ein Zyklus von Liedern, der den Triumph der Gottesstadt über die Weltstadt besingt (24, 7—12; 25, 1—5, 9—12; 26, 1—8; 27, 2—6; 7—11).

trachtung des Sterbens und Auferstehens der Vegetation oder durch kananäischen Kult der Auferstehung eines Vegetationsgottes zuerst vermittelt ist, darüber kann man vorläufig nur Vermutungen aufstellen.¹⁾ Zu der Religion Israels stand der Gedanke im Altertum keinesfalls in Beziehung. Im Gegenteil, als das Volk ihn bildlich auf das Schicksal Israels anwenden will, haben Amos (5, 2)²⁾ und Hosea (6, 1—6) ihn direkt abgelehnt, und erst durch Ezechiels grandiose Vision, der ihm selbst zuerst ebenfalls skeptisch gegenübersteht (37, 3), wurde er in bezug auf das Volksganze legitimiert. Den Gedanken einer Auferstehung der Einzelnen hat noch der Verfasser des Hiobbuches durchaus abgewiesen (7, 9f.; 10, 21; 14, 13—22; 16, 22), für die Propheten existiert er überhaupt nicht. Erst aus der Gewißheit des unmittelbar bevorstehenden Triumphes des Gottesreichs heraus wurde die Auferstehungserwartung in Israel als eine religiöse geboren; an jenem müssen auch die, die einstmals für dasselbe geblutet haben, teilnehmen, das ist Konsequenz göttlicher Gerechtigkeit und göttlichen Erbarmens. Und so hat dieser Namenlose die Lösung eines Problems angebahnt, vor dem noch ein Jeremia und Ezechiel, der eine ratlos, der andere widerspruchsvoll standen, dessen Lösung in vollem Umfange freilich erst der neue Bund bringen konnte und sollte, des Problems der individuellen göttlichen Vergeltung.

Eine einzigartige Stellung unter den prophetischen Schriften nimmt endlich das Jonabüchlein ein. Es will überhaupt von keinem Propheten herrühren, sondern nur von einem solchen erzählen. Am nächsten steht ihm also noch das Haggaibüchlein, aber es berichtet gar nicht einmal wie dieses von den Reden eines Propheten, sondern, wie ein solcher von Gott in Zucht und Schule genommen ist. Es schildert, wie Jona, der partikularistisch das Heil auf Juda beschränkt sein lassen will, von Gott durch eine wunderbare Mission nach Ninive und die Bekehrung der Weltstadt darüber belehrt wird, daß er der Vater und Erbarmer aller Menschen und Tiere sei.

Der Held der Erzählung ist eine geschichtliche Persönlichkeit aus dem 8. Jahrhundert, der Regierungszeit Jero beams II (2 Kön. 14, 25), und auch eine Mission desselben

¹⁾ Einen kräftigen Schritt vorwärts zur Aufhellung des Problems hat neuerdings das schon oben zitierte Buch Baudissins „Adonis und Esmun“ S. 402 bis 449 die Forschung auf jeden Fall gebracht.

²⁾ Zu dieser fast immer unrichtig gedeuteten Stelle vgl. Jer. 14, 17f.; Ez. 29, 5 und die Einführung des Liedes als Qinah; es handelt sich also um den Tod Israels, daher v. b. „keiner läßt sie auferstehn“.

nach Assur kann nach dem, was wir über Elisa und über Koalitionsabsichten im Buche Hoseas hören und aus Ninive selbst über den internationalen Verkehr jener Zeit wissen, sehr wohl historisch sein. Aber dieselbe ist legendarisch ausgestaltet zu Lehrzwecken. Doch gerade diese Tendenz des Büchleins, die der religiösen Weitherzigkeit eines Deuteromesaja nicht nur nichts nachgibt, sondern durch den überaus feinen Tadel der jüdischen Selbstgerechtigkeit jene noch übertrifft, rechtfertigt seine Aufnahme unter die prophetischen Schriften durchaus, ja macht es zu einer der köstlichsten Perlen unter denselben. Der Verfasser kennt die Gewalt, mit der Gottes Wort seine Organe in den Dienst zwingt trotz allen Widerstrebens, als hätte er die Erfahrung eines Amos oder Jeremia durchlebt: umsonst ist die Flucht Jonas nach Westen, wenn Gott ihn nach Osten ruft. Und die eigentliche Tendenz des Büchleins wirkt unter den Schriften des Judentums wie ein Hauch aus der klassisch-prophetischen Zeit, ja, wie ein solcher vom neuen Testamente her. Wir spüren nun, daß auch in der Zeit der Herrschaft des Priestergesetzes die Hoffnung auf das zu allen Völkern der Erde kommende Gottesreich nicht ausgestorben, sondern in gewissen Kreisen des Volkes lebendig geblieben ist.

Aber noch ein Buch muß, obwohl es sich im hebräischen Kanon gar nicht unter den prophetischen Schriften findet, mit denselben zusammengefaßt werden, wie es auch schon in der griechischen Übersetzung geschehen ist, das Buch Daniel. Der Prophetenkanon war bereits vor seinem Erscheinen abgeschlossen (vgl. Sir. 49, 10), sonst hätte es gewiß und mit demselben Rechte wie etwa das Joelbuch in ihm eine Stelle gefunden.

Wir haben gesehen, wie Esra auf Grund des Priestergesetzes in Jerusalem eine Gemeinde geschaffen hatte, die sich schroff absonderte von allem heidnischen Wesen und in dieser Absonderung in erster Linie ihre gottgewollte Bestimmung, ihre Heiligkeit sah. Gut ein Jahrhundert war es gelungen, sich von der Welt unbefleckt zu halten, Priester, Weise, Sänger und auch die Epigonen der Propheten waren in gleicher Weise dafür tätig gewesen. Da begann seit den Tagen Alexanders des Großen ein relativ neuer Faktor übermächtig in Westasien einzudringen, die griechische Kultur und Bildung. Mehr als Babylons oder Persiens Religion gelang es ihr, eine Bresche in die sittlich-religiöse Eigenart des Volkes Gottes zu legen, in seinen Glauben und vor allem in sein Leben, es begann „der Abfall.“ Die Zahl der Gesetzestreuen starb nicht aus, aber sie wurde derartig die Minderheit, daß

Antiochus IV Epiphanes in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts es für möglich halten konnte, die jüdische Religion zu ethnisieren, die jüdische Nation vollständig zu hellenisieren.

Das war wieder einer der großen historischen Wendepunkte in ihrer Geschichte. Das Attentat auf das Heiligste rief einen Sturm sondergleichen hervor, mit dem kein Politiker gerechnet hatte, es brach ein Aufstand los, dessen Führer die Makkabäer waren, die die Feinde aus dem Lande hinausjagten und der durch Jahrhunderte geknechteten jüdischen Gemeinde wieder die Selbständigkeit erkämpften. Und wie überhaupt in dieser Zeit Anschauungen und Vorstellungen, die man im Strome des gleichmäßigen alltäglichen Lebens, des immer lebhafter gewordenen internationalen Verkehrs längst entschlafen gewähnt hatte, wieder aus dem tiefsten Grunde der Volksseele emportauchten, so erscheint plötzlich auch noch einmal wieder eine prophetische Schrift, selbstverständlich in apokalyptischem Gewande.

Das lange umstrittene kritische Problem, wann das Buch Daniel geschrieben sei, darf als definitiv gelöst gelten: um die Wende des Jahres 165/64. Der Tempel ist bereits wieder von Judas Makkabäus eingeweiht (8, 14), aber Antiochus noch nicht gestorben (11, 40—45). In dieser Zeit, da nach der furchtbaren Leidensnacht die Sonne des Heils bereits am Himmel aufzugehen begann, da der Horizont aber doch noch nicht frei war von schwarzen Wolken, da erscheint das eigenartige geheimnisvolle Buch. Eine ältere aramäisch geschriebene Biographie des Sehers Daniel, der einst im babylonischen Exil gelebt haben soll, ist zugrunde gelegt (1—7) und teils umgestaltet (2; 7)¹⁾, teils erweitert (8—12), so daß nun in 7—12 Daniel selbst als mit Ich redend auftritt. Gott hat ihn gewürdigt, vom Exile aus die ganze Zukunft zu schauen, in mannigfachen Visionen und Träumen sowohl die künftigen Geschehnisse des Gottesvolkes wie den Wechsel der Weltreiche im voraus anzukündigen, die schließlich alle ver-

¹⁾ Die schwierige Frage, wer der sei, der hier mit den Wolken des Himmels kommt wie ein Sohn eines Menschen, kann an dieser Stelle nur gestreift werden. Nach v. 18, 22 und 27 wird er in dem jetzigen Zusammenhange offenkundig gedeutet als Repräsentant des Gottesvolkes. Da aber das, was v. 13 von ihm ausgesagt wird, schlechterdings nicht auf das Volk bezogen werden kann, so ist anzunehmen, daß in der auch noch C. 7 zugrunde liegenden Danielbiographie das Gesicht hinauslief auf die Ankündigung des Retters als des zweiten Adam, als eines von allem Irdischen befreiten Himmelsmenschen und auf sein Reich, daß aber der spätere Verfasser der Danielapokalypse dies auf das ganze Gottesvolk umgedeutet hat. Weiteres siehe „Heilandserwartung“ S. 70f.

drängt werden von dem Reiche des Volkes der Heiligen des Höchsten:

„Sein Reich ist ein ewiges Reich
Und alle Mächte werden ihm dienen und untertan sein.“ (7, 14).

Hier ist der Höhepunkt des Buches. Dies Kapitel umschließt die gewaltigste Betrachtung der Weltgeschichte, die je in der Antike geschrieben ist, die als eines zusammenhängenden einheitlichen gottgelenkten Prozesses, der einmünden muß in die Herrlichkeit des Gottesreiches.

In 8—12 werden mehr spezialisiert die Erlebnisse der jüdischen Gemeinde seit der griechischen Ära behandelt, vor allem die 70 Jahre der Weissagung Jeremias apokalyptisch ausgedeutet, und am eingehendsten wird natürlich die Zeit Antiochus des Großen geschildert. Doch auch diese im Gewande der Weissagung auftauchenden Darstellungen von schon Erlebtem laufen aus in wirkliche Weissagung, in die Schilderung eines Scheidungsgerichtes, in das alle irdische Geschichte endet. Die Zeit der Drangsal und der makkabäischen Erhebung ist nur ein Vorspiel zu dem Ende der Tage, dem die Erde entgegengeht, der Ära der Weisen, Frommen, Heiligen, der Ära Gottes:

„Und in jener Zeit wird dein Volk gerettet, jeder, der sich aufgeschrieben findet in dem Buche.

Und viele von denen, die im Erdenstaube schlafen, werden erwachen,
Die einen zu ewigem Leben und die andern zu Schmach, zu ewigem Abscheu.

Und die Weisen werden leuchten wie der Glanz der Himmelsveste,
Und die viele zur Gerechtigkeit geführt haben, wie die Sterne auf immer und ewig.“ (12, 1—3; vgl. 10).

Es ist die zweite und letzte Stelle im Alten Testament, in der durch die prophetische Reichgotteshoffnung auch der Tod der Individuen überwunden ist; hier ist über Jes. 26 hinaus die Erwartung auch auf die Gottlosen ausgedehnt, die ebensowenig, wie die schon entschlafenen Frommen dem hereinbrechenden Heile, dem kommenden Gerichte entgehen dürfen.

Je mehr man sich lebendig in die furchtbaren Kämpfe jener Zeit hineinversetzt, mit um so staunenderer Ehrfurcht wird man erfüllt werden vor der erhabenen Größe, in der sich der Verfasser — in starkem Unterschied von Jes. 34, Sach. 14 und späteren Apokalypsen — von aller nationalen Leidenschaft und Rachsucht fernhält, nur den ehernen, unwiderstehlichen und unaufhaltsamen Tritten seines Gottes in

der wildbewegten Geschichte lauscht und weiß, daß dieselbe dem Zwecke und Ziele zustrebt, das er vorgesehen hat. Geheimnisvoll klingt das letzte prophetische Buch des Alten Testaments aus in die Worte:

„Und du geh hin zum Ende, und du wirst ruhen
Und auferstehen zu deinem Lose am Ende der Tage.“ (12, 13).

S c h l u ß.

Wir haben eine Skizze der Geschichte des alttestamentlichen Prophetismus gegeben, und ganz überwiegend war es eine Skizze der Geschichte von Persönlichkeiten, erst in der letzten Periode wurde es mehr eine solche von Schriften. Wohl war in Israel im allgemeinen durch altarientalische Einwirkungen ebenso wie durch ganz spezielle geschichtliche Führungen der Acker in einzigartiger Weise bereitet, auf dem die Pflanze wahren Prophetentums des lebendigen Gottes Himmels und der Erde gedeihen konnte. Schon der altisraelitische Nebiismus war daher eine Erscheinung, zu der uns wirkliche und volle Parallelen trotz mancher Analogien im alten Orient fehlen.

Aber mit ihm ist es gegangen, wie oft in der Geschichte: Organisationen und Stände können nur zu leicht erstarren, verknöchern, handwerksmäßigem Betriebe verfallen und ungeeignet werden, dauernd die Träger der Absichten ihrer Begründer oder gar vorwärts drängender Ideen zu sein. Und Israels Prophetenstand als Ganzes ist in der neuen Kultur allmählich aufs stärkste verweltlicht. Was im Geiste begonnen hatte, endete im Fleische.

Doch da hat sich das Wunder vollzogen: nachweisbar seit des Samuel Tagen eine fast fortlaufende Kette von Persönlichkeiten, sich unmittelbar an das Werk des Religionsstifters, an die einstige Erkürung Israels zum Volke Gottes auf dem Sinai anlehnend und doch im Bewußtsein ihrer direkten Gottesgesandtheit autonom auf diesem Fundamente weiterbauend, erfüllt mit Gottes Geist, an allen Wendepunkten der Geschichte Israels immer wieder auftauchend, sei's mit dem Wort, sei's mit der Schrift, meistens isoliert dastehend, bisweilen auch zu zweien oder gar dreien, aber auch jeder von diesen dann eine in sich geschlossene vollständig originelle Gestalt, dem Gange der Geschichte des Volkes entsprechend in den langen ruhigen Perioden intermittierend aber sofort wieder da, sobald eine Wandlung in Religion oder

Geschichte herannaht, nie ganz abreiend bis zu dem Momente, da sich die Pforten der alttestamentlichen Entwicklung ganz schließen, da kein Prophet mehr auftritt, da das große Schweigen der Gottheit beginnt, die Stille vor dem Sturme, der eine neue Welt gebären sollte.

Und in allen Phasen jener Entwicklung von rund einem Jahrtausend im Grunde doch immer das eine und selbe: Uns ist seit den Tagen vom Sinai ein großes einzigartiges Gut anvertraut, aber wir haben schlecht damit gewuchert; was wir besitzen, genügt nicht, ja, es ist faul, reif zum Untergange, es kommt etwas Neues, Großes, Wunderbares, etwas, was sich in Natur wie Geschichte mit elementarer Gewalt durchsetzen und eine Katastrophe, einen vollständigen Umschwung herbeiführen wird. In allmählich aufsteigender Linie bis zum Jeremia hin wird es immer klarer und bewußter betont, daß die kosmischen und physischen Erscheinungen, von denen die Propheten ausnahmslos reden, nur Begleiterscheinungen, Schale um einen Kern sind. So wenig sie sich bei ihrem Weltbilde diesen ohne jene vorstellen können, letztlich handelt es sich bei ihnen allen um etwas Sittlich-Religiöses, Gericht über alles Gottes Willen nicht Entsprechende, Abstoßung alles Schlechten und Widergöttlichen, Vernichtung von Sünde und Tod auf der einen Seite, Beglückung, Beseligung, Heiligung auf der anderen. Ja, im tiefsten Grunde ist es für sie alle Gott selbst, der Heilige, Gerechte, Barmherzige, der kommt und als König eine ihm homogene Welt, eine Menschheit Gottes haben will, haben muß und wird. Ja, das kommende Reich Gottes, das ist im Grunde das Thema aller Propheten.¹⁾

Bald haben sie von ihm aus stärker ihre Gegenwart

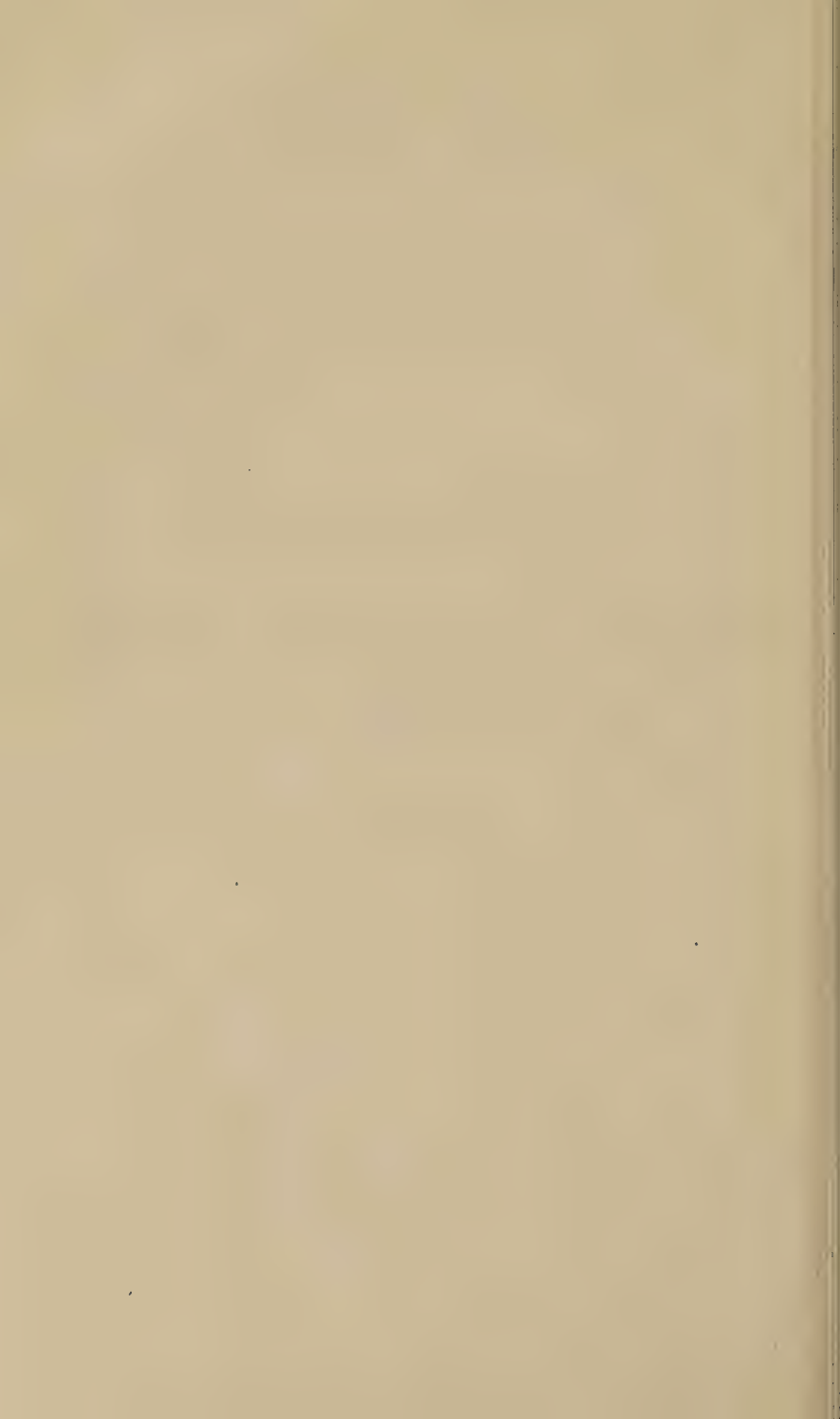
¹⁾ Wie sich allmählich der Umschwung von einer lange herrschenden, gewiß verdienstvollen, aber ganz einseitig gewordenen Einschätzung der Propheten zu dieser richtigen vollzogen hat, werden wir in Studie II näher sehen. Als bedeutsames Symptom dafür, daß wirklich ein solcher Umschwung vorliegt, nenne ich aber schon hier die kleine Schrift von Duhm „Das kommende Reich Gottes“ (1910), die trotz unzhlicher Differenzen in Einzelheiten in jener Hauptsache durchaus zu jenem unserem Resultate stimmt. Ich halte mich aber für verpflichtet, darauf aufmerksam zu machen, daß diese unsere Auffassung in der alttestamentlichen Wissenschaft auch schon früher ihre Vertreter gehabt hat, und erinnere hier nur an die vortrefflichen Ausführungen Orellis „Die Weissagung von der Vollendung des Gottesreichs“ (1882) S. 34, 35: „Die Gottesherrschaft ist der Gegenstand aller Weissagung“. Wenn hiegegen seinerzeit Böhmer „Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes“ S. 13f. polemisiert hat, so hat er sich doch zu sehr an den Buchstaben gehalten. Wenn auch Elia, Amos, Hosea u. a. den Titel „König“ für Gott nicht brauchen, so ist doch ganz gewiß das Ideal, das ihnen genau so wie den Propheten, die es deutlicher sagen, vorschwebt, die schlechthin uneingeschränkte Gottesherrschaft.

beleuchtet, bald sich in die Zukunft versenkt, bald ist ihnen der kommende Gott mehr der Richter, bald der Heiland, Arzt, Hirte, bald fassen sie beide Seiten bewußt in dem Königstitel zusammen, bald erklang infolgedes ihre ganze Botschaft mehr als mark- und beinerschütterndes Gerichtswort, bald als Trostwort vergleichbar dem, mit dem einen seine Mutter tröstet, aber die Achse, um die ihre Predigt kreiste, war doch dieselbe. Wir haben die verschiedensten Nüancierungen des Wortes Gottes bei ihnen kennen gelernt je nach den Zeitverhältnissen und auch dem verschiedenen Natürell der einzelnen Propheten. Wir haben gesehen, daß es auch in der Geschichte des Prophetismus, der gewaltigsten und wunderbarsten Erscheinung der antiken Geschichte, bergauf und bergab gegangen ist, daß er also ganz gewiß wie jede geschichtliche Erscheinung auch an menschlich-geschichtlicher Entwicklung teilgenommen hat.

Aber, wenn wir dann am Ende stehen, unseren Standort im Evangelium, in der Erfüllung nehmen und rückwärts schauen, dann wird es uns gewiß, wie hier trotz allen zeitgeschichtlichen, altorientalischen Gewandes Geist von unserem Geiste, wie eine große gewaltige die Geschichte Israels seit dessen Berufung begleitende Erscheinung vorliegt, die hinstrebt auf Gottes Königtum in der Welt. Der Kern aller prophetischen Predigt steht über aller menschlichen Entwicklung, die Gewißheit: der eine heilige Gott kommt, sein Reich ist das Ziel aller Geschichte.

Zweite Studie.

Alter, Wesen und Ursprung der alttestamentlichen
Eschatologie.





Einleitung.

Die Beurteilung der alttestamentlichen Eschatologie hat im Laufe der Jahrhunderte der Kirchengeschichte die eigenartigsten Wandlungen durchgemacht. Und gerade augenblicklich stehen wir wieder mitten in einer solchen drin. Es hat Zeiten gegeben, da man die eschatologischen Weissagungen für das Rückgrat und Zentrum der alttestamentlichen Religion, für das Wichtigste und immerdar Bleibende im Alten Testament, für das sicherste Dokument einer realen göttlichen Offenbarung auf dem Boden Israels gehalten hat. Und wiederum Zeiten, da man die ganze Eschatologie für etwas rein Peripherisches, für eine Arabeske am Bau, für einen Wildling an der Edelpflanze erklärte, da man nur notgedrungen und flüchtig auf dies Kapitel einging, in dem man etwas „leider“, „später“ und „künstlich“ Hinzugekommenes sah, etwas, was deswegen auch nur antiquarischen Wert hätte, was höchstens noch die Wissenschaft, aber nimmermehr weitere Kreise oder gar die Kirche als Ganzes interessieren könnte.

Neuere Verhandlungen über Ursprung, Alter und Wesen dieser Eschatologie, von denen ich den Eindruck habe, daß sie noch nicht annähernd genügend bekannt geworden und die andererseits gewiß auch noch nicht abgeschlossen sind, sondern immer erneuter Nachprüfung bedürfen, lassen uns die Bedeutung der israelitischen Zukunftserwartung wieder in einem ganz neuen Lichte erscheinen.

Die Schule Hengstenbergs lehnte schon das Aufwerfen der Fragen nach Alter, Ursprung und Herkunft der Eschatologie als unberechtigt ab, waren dieselben doch ausreichend durch die alttestamentliche Tradition beantwortet, begann doch ihre auf unmittelbarer göttlicher Offenbarung beruhende Verkündigung bei der Austreibung der Protoplasten aus dem Paradiese, und endete sie doch mit dem letzten Propheten, dem Maleachi. Weissagungen und Vorhersagungen, so nahm man an, seien um so höher einzuschätzen, je vereinzelter sie stünden, je weniger gesetzmäßig, oder,

drücken wir's deutlicher aus, je unverständener sie bei den Zeitgenossen gewesen wären.

Doch diese Auffassung hat Anhänger kaum noch. Es ist seinerzeit von Nitzsch und vor allem von Hofmann in seinem für die ganze alttestamentliche Theologie immer noch bedeutungsvollen Werke über „Weissagung und Erfüllung“ glänzend bewiesen, daß die Schrift selbst ein Vorhersagen kennt, welches nicht Wirkung des erlösenden Gottes ist, daß man nur an der Notwendigkeit, mit welcher ein prophetischer Spruch seine Stelle in der Geschichte des Heilswerkes einnimmt, innwerden kann, ob er von Gott kommt, daß die Weissagungen zunächst durch Ursprung und Bestimmung ihrer Zeit angehören. Auf dieser Basis hat dann Hofmann selbst sofort die alttestamentliche Weissagung im Zusammenhange darzustellen gesucht, und auf derselben bewegten sich bei allen sonstigen Verschiedenheiten im einzelnen Riehm „Die messianische Weissagung“, Orelli „Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches“ und Delitzsch „Die messianischen Weissagungen“. Der innige Zusammenhang der alttestamentlichen Weissagung mit der alttestamentlichen Geschichte war allgemein anerkannt.

Nun aber war, schon während jene Schriften erschienen, ein ganz neues Problem aufgetaucht, welches für Hofmann so gut wie überhaupt noch nicht existierte: welches war der Verlauf der alttestamentlichen Geschichte, war es wirklich der, den die jüdische Tradition zeichnet? Es ist bekannt, daß die ganze Richtung, die wir in Deutschland gewöhnlich unter dem Namen Wellhausens zusammenfassen und die in den 80er und 90er Jahren des letzten Jahrhunderts einen phänomenalen Triumphzug über die alttestamentlichen Lehrstühle und durch die Studierstuben machte, eben jene Tradition in Stücke schlug und an die Stelle des alten Geschichtsbildes ein ganz neues setzte. Mit diesem zugleich waren aber auch die bisherigen Vorstellungen von der Geschichte der alttestamentlichen Zukunftserwartung unmöglich geworden. Auch sie waren bis ins Mark hinein getroffen; Verheißungen, wie sie z. B. bereits König David gegeben sein sollten, waren bei der neuen Geschichtsauffassung einfach ein Unding. Dem Gott, der noch nichts als ein Volksgott gewesen sein sollte, konnte doch nicht eine Weissagung entstammen, die über die Volksgrenzen hinübergriff bis an die Enden der Erde. So ging man im Gefolge des vollständig veränderten Geschichtsbildes allmählich dazu über, auch eine neue Theorie von der Entwicklung der Zukunftserwartung zu entwerfen. Und diese muß wohl, so kräftige Stöße sie auch in den letzten Jahren schon erhalten hat, auch heute noch als die in unserer Wissenschaft herrschende bezeichnet werden. Suchen wir zunächst sie so kurz und klar wie möglich darzustellen.

Ich beginne mit Wellhausen selbst. In den Prolegomena zur Geschichte Israels streift er das Problem nur einmal mit einer Bemerkung. S. 438 sagt er: „In der nachexilischen Zeit hielten sich die religiösen Hoffnungen nicht mehr in den Grenzen gegebener Grundlagen, sondern nahmen einen freieren Flug und schwärmten zumeist ins Ungemessene. Früher war es stets ein bereits im Hintergrunde drohender Feind, seit dem Exile wurde von einer allgemeinen Vereinigung Gott weiß welcher Völker gegen das Neue Jerusalem phantasiert, zu der in Wirklichkeit durchaus kein Anlaß vorhanden war.“ Das heißt also, ein gut Teil der Zukunftserwartung wurzelt in der durch die Geschichte etwas krankhaft gewordenen Volksphantasie.

Im Kommentare zu den Kleinen Propheten notiert er zu Zephanja 2, dem Kapitel, welches vom Untergange der Völker, auch Assurs, durch einen ungenannten Feind handelt: „Bei Ezechiel, in dem ersten und klassischen Beispiel der Metamorphose von der Prophetie in Eschatologie haben die Skythen in Gog und Magog ihren Reflex erzeugt. Ez. 38, 8 und 17: „Du bist der, von dem ich in früheren Zeiten geredet habe durch die Propheten, daß ich dich über Israel bringen wollte.“ Ezechiel kennt also ältere Weissagungen vom Einbruch eines wilden nordischen Reitervolkes und verkündet, daß jene sich jetzt erfüllen werden. Der literarische Ursprung der Eschatologie ist hier mit Händen zu greifen.“ Ähnlich sagt er „Israelitische und jüdische Geschichte“ S. 111: „Mit dieser Weissagung über Gog und Magog beginnt die jüdische Eschatologie, welche die Ereignisse auf Grund theologischer Ideen postuliert, nicht auf Grund der schon in der Gegenwart sie ankündenden Zeichen voraussieht“ und endlich S. 157: „An die prophetische Literatur schloß sich die eschatologische an. Ihr Begründer war Ezechiel. Die eschatologische Weissagung ist immer Schriftstellerei.“

Eine noch klarere Antwort auf die Frage nach der Entstehung der alttestamentlichen Eschatologie findet man bei seinem Schüler Smend in der „Alttestamentlichen Religionsgeschichte“ S. 189 ff.: Bei Amos tritt zum ersten Male die Weissagung vom dem Untergange Israels auf, diese ist der Ausgangspunkt aller prophetischen Predigt, tatsächlich auf einer Erleuchtung beruhend. Ursache des Unterganges ist Israels Sünde. Wenn diese aber an Israel heimgesucht wurde, dann mußte sie auch in der ganzen Welt gerichtet werden, so namentlich an den Nachbarn Israels, weiter aber auch an den Weltmächten. Ferner tritt neben den Gedanken, daß Jahwe sein eigenes Volk vernichte, die gewisse Erwartung eines neuen Israel, dem dann hohes Glück beschieden sein muß. So entstehen mit der Weissagung vom Untergange Israels die Ideen des Weltgerichts und der zukünftigen Welt.

Das Wesen der Apokalyptik, um das gleich hinzuzufügen, die auch nach Smend mit Ezechiel beginnt, besteht dann darin, daß die Intuition durch Reflexion ersetzt wird, daß sie für die Erfüllung der überlieferten prophetischen Weissagung das Wann und das Wie bestimmen will (S. 342).

Fast genau so urteilt Stade „Biblische Theologie A. T.“ S. 213: Aus dem alten naiven Glauben an die unbegrenzte Fortdauer des Volkes Jahwes entstand die Hoffnung auf den Tag Jahwes, an dem Jahwe und mit ihm Israels Glück erscheint. Dieser Hoffnung widersprachen die Propheten; ihnen ist der Tag der bevorstehende Gerichtstag. Aber schon Hosea weiß, daß Jahwes Gericht Israels Bekehrung bewirken wird. Damit tritt die messianische Idee auf, die sich zunächst nur auf eine Überleitung des israelitischen Volkstums in mit dem Wesen und Willen Jahwes übereinstimmende Formen beschränkt. Die Ausbildung des Details gehört der Zeit der Verarbeitung der prophetischen Ideen in und nach dem Exile an.

Genau dieselben Gedanken kehren nun in allen aus dieser Schule hervorgegangenen Schriften so stereotyp wieder, daß es überflüssig erscheint, sie noch weiter im einzelnen zu belegen. Obwohl die einzelnen Forscher in bezug auf die kritischen Fragen, die sich aus diesen Prämissen ergeben, oft zu recht verschiedenen Resultaten gelangen, sind die Prinzipien der Beurteilung der Eschatologie, von denen sie ausgehen, doch ganz dieselben, ich greife etwa heraus Hackmann „Die Zukunftserwartung des Jesaja“, Volz „Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias“, Nowack „Die Zukunftshoffnungen Israels in der assyrischen Zeit“, Marti „Die Ereignisse der letzten Zeit nach dem Alten Testament“. Der Refrain ist immer derselbe: erst die Propheten haben die eschatologische Erwartung geschaffen; aus der ihnen gewordenen Erkenntnis von dem bevorstehenden Untergange des Jahwevolkes (durch Assur bzw. Babylon) läßt sich psychologisch ihre ganze Zukunftserwartung ableiten. Es handelt sich um Ideen, die zugleich mit jener Erkenntnis gegeben waren oder aus ihr folgten. Von Ezechiel an sprudeln dieselben nicht mehr unmittelbar und natürlich, sondern werden aus den früheren schriftlichen Quellen abgeleitet und künstlich ausgeschmückt mit allerhand ausländischen mythologischen Stoffen oder Erzeugnissen eigener Phantasie. Ich bringe die Meinung auf die denkbar kürzeste Formel: die vorexilische Eschatologie ist psychologisch zu erklären, die nach-ezechielische literarisch.

Wer wollte a priori die wissenschaftliche Berechtigung eines solchen zweifellos in sich geschlossenen Erklärungsversuches in Abrede stellen? Aber man mache sich von vornherein seine Konsequenzen klar. Wenn die ganze Eschatologie psychologisch aus

jenem einen Grundgedanken abgeleitet sein soll, so muß also alles, was wir nicht aus ihm abzuleiten vermögen, aus den prophetischen Schriften heraus und nachexilisch sein. Es war die naturgemäße Konsequenz jener Grundsätze, daß alle in den Büchern der vor-exilischen Propheten auftauchenden Heilsweissagungen, die nicht ausdrücklich zu dem Untergange des Volkes in Beziehung gesetzt waren, daß insonderheit so gut wie jede messianische Weissagung, daß alle die Prophezeiungen vom Untergange der Völker, die nicht gerade als Gegenstände falschen Vertrauens Israels oder Judas erschienen, einfach für unecht erklärt werden mußten, spotteten sie doch alle jener psychologischen Ableitung. Diese Grundsätze haben mehr oder minder bewußt die Kritik an den Prophetenschriften in den letzten Jahrzehnten geleitet und bestimmt. Und das Endresultat ist ja bekannt: Es ist das Trümmerfeld, das uns aus so manchem heutigen Kommentare entgegenstarrt, da kein Stein mehr auf dem anderen geblieben ist, da nur noch Fetzen umherliegen, da ohne alle Skrupel das Widersprechendste in die nachexilische Zeit hineingestopft ist, in der man der psychologischen Ableitung überhoben ist und es nur mit wunderlichen Leuten zu tun hat, die überall die prophetischen Schriften, von denen sie schlechthin abhängig gewesen sein sollen, in ihr Gegenteil verkehrten. Es soll wahrhaftig damit nicht die literarkritische Arbeit an den Prophetenschriften diskreditiert werden, dieselbe ist eine selbstverständliche wissenschaftliche Pflicht, aber die katastrophalen Folgen, die gerade jene Grundsätze von dem Wesen der Eschatologie gezeitigt haben, sollten doch von vornherein etwas bedenklich gegenüber denselben machen.

Wie haben wir uns zu ihnen zu stellen? Vermögen wir nicht jener Erklärung und Herleitung der Eschatologie eine bessere gegenüberzustellen? Der Kampf gegen jene ist frühe aufgenommen. Schon im Jahre 1884 verfocht König in seinen „Hauptproblemen der altisraelitischen Religionsgeschichte“, daß es unmöglich sei, den Gott des vorprophetischen Israel zu einem ausschließlichen Nationalgott zu stempeln, der erst durch die Schriftpropheten den Charakter eines Weltgottes erhalten habe, in Beziehung zu den anderen Völkern der Erde gesetzt und zum Herrn der ganzen Natur gemacht sei. Ausführlicher erwies James Robertson in seinem Werke über „Die alte Religion Israels“ 1890, übersetzt von Orelli, daß die ganze Theorie der Wellhausenschen Schule, erst durch die Schriftpropheten sei der ethische Monotheismus gebracht, als dessen Konsequenz die Erwartung von dem Untergange Israels und mithin die ganze prophetische Eschatologie erschien, von den eigenen literarisch-kritischen Resultaten jener aus unhaltbar sei. Mittels derselben Methode habe ich im Jahre 1896 in meinen „Beiträgen zur israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte“ I dar-

getan, daß das Verhältnis zwischen Jahwe und seinem Volke von jeher als durch eine Anfangstat jenes gesetztes, sittlich bedingtes und auf Zeit lösbares aufgefaßt sei, wodurch ohne weiteres auch die Prämissen für die Eschatologie sich wesentlich anders gestalteten.

Aber es ist rückhaltlos zuzugeben, es ist allen unseren Bemühungen nicht gelungen, jene Theorie aus dem Sattel zu heben. Das Höchste, was wir erreichten, war, daß einige zu scharfe Spitzen umgebogen wurden, z. B. zugegeben wurde, daß die Predigt des Amos keine absolut neue gewesen sei, daß er in gewissem Sinne Vorgänger gehabt habe. Aber, was half das alles? Das eigentliche Schema blieb unverrückt dasselbe. Die Hilfe in der Not sollte von einer Seite kommen, von der man sie kaum erwartet hatte: aus Ägypten, aus Babylon, aus dem ganzen alten Orient. Die dort gefundenen und wieder neu erschlossenen alten Literaturen eröffneten vollständig neue Perspektiven, verschoben vollständig die alten Gesichtswinkel, ließen uns Einblick tun in ein geistiges Leben, an dem auch Palästina schon im 2. Jahrtausend teilgenommen und an dem auch das Israels zu orientieren sei, ohne das es gar nicht richtig verstanden werden könnte. Und diese neue Welle hat eine Bresche in die Mauern jenes scheinbar so fest gefügten Baues gelegt, so daß es nur noch eine Frage der Zeit ist, wann sich an der Stelle desselben ein Neubau erheben wird.

Wem das Verdienst zuzuschreiben, die Hauptstöße vollführt zu haben? Ich nenne Namen wie Schrader, Sayce, Hommel, Winckler, Jeremias, Zimmern, Ed. Meyer u. a. Sie alle haben Bausteine zu einem neuen Baue herbeigetragen, zwar vielfach solche, die erst kräftig behauen werden müssen, deren Material aber ein gutes, zuverlässiges ist. Doch für das Gebiet, das uns jetzt speziell beschäftigt, für die Eschatologie, sind es neben zwei vorzüglichen Einzeluntersuchungen, in denen man das Herannahen einer neuen Ära der eschatologischen Forschung spürt, nämlich von Bäntsch „Prophetie und Weissagung“ (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1908, S. 457—485) und Stärk „Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten“ 1908, besonders zwei Forscher gewesen, die der bisherigen Herleitung der Zukunftserwartung Israels einen Vernichtungsstoß gaben, es sind Gunkel und Greßmann. Schon in seinem Werke „Schöpfung und Chaos“ 1895 war ersterer dafür eingetreten, daß manche altorientalische Stoffe, die uns im Alten Testamente israelitisch verarbeitet entgegneten, bereits lange vor der assyrischen Invasion nach Palästina gekommen sein mußten. Und in seiner Monographie „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments“ 1903 hatte er (S. 21—23) ganz kurz und programmatisch dies auf die Eschatologie angewandt.

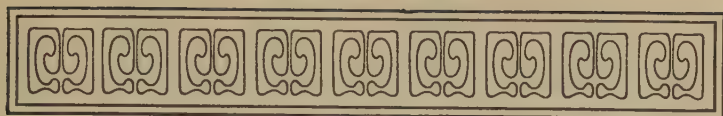
Er betonte, wie diese vielfach Bilder und Vorstellungen verwende, die vom Weltuntergange und vom Werden einer neuen Welt handeln, Bilder, die ihrer Art nach mythologisch wären und zum großen Teile nicht auf israelitischem Boden gewachsen sein könnten, wie es sich bei den Bildern vom Weltbrande, vom Weltensturm, von der gewaltigen Wasserflut, dem schrecklichen Reiterheere von Norden her usw., unmöglich um originale Bilder für politische Geschehnisse oder dichterische Phantasien handeln könne, vielmehr um lange vorprophetische altorientalische Traditionen. In seinen „Ausgewählten Psalmen“³ 1911 endlich führte er dies stellenweise näher aus.

Doch systematisch hat sein Programm erst Greßmann in seinem Werke über den „Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie“ 1905 durchgeführt. Erst hier ist jene These, die die psychologisch-literarische Ableitung der Eschatologie aus einem prophetischen Grundgedanken über den Haufen wirft und eine lange vorprophetische Tradition an die Stelle setzt, bis ins einzelne hinein erwiesen. Mit diesem Buche werden wir uns im folgenden auseinanderzusetzen haben. Wenn dasselbe auch zum Teil in Rezensionen die wohlverdiente Würdigung gefunden hat (vgl. die von Volz i. d. „Theologischen Literaturzeitung“ 1906, S. 673 ff.), während die von Mißverständnissen und Verdrehungen starrende Anzeige Giesebrechts (i. d. „Theol. Studien u. Kritiken“ 1907) kaum irgendwo ernst genommen ist, so will mir doch scheinen, als sei man sich darüber in weiten Kreisen noch lange nicht klar genug geworden, daß wirklich durch dies Buch eine vollständige Neueinschätzung des Prophetismus gegenüber der, die einige Jahrzehnte geherrscht hatte, inauguriert ist. Täusche ich mich nicht, so ist die Aufnahme, die die Theorie gefunden hat, bei vielen Fachgenossen eine ablehnende gewesen, selbstverständlich bei allen Anhängern der alten Schule. Aber vergebens habe ich mich nach einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit ihr umgesehen.¹⁾ Und es geht doch nicht, daß man einer solchen, gewiß höchst achtungswerten wissenschaftlichen Leistung, der an vielen Punkten eine zwingende Evidenz nicht abgesprochen werden kann, hier und da einmal an schwachen Stellen etwas am Zeuge flickt, es aber vermeidet, sie grundsätzlich und Schritt für Schritt nachzuprüfen. Auch wir müssen in Gegensatz zu manchen weittragenden Voraussetzungen und Schlußfolgerungen Greßmann's

¹⁾ Nur einzelne treffliche Gegenbemerkungen findet man bei König „Das alttestamentliche Prophetentum und die moderne Geschichtsforschung“ 1910, S. 58 ff. und vor allem „Geschichte der alttestamentlichen Religion“ 1912, S. 332—337. Dagegen können die Äußerungen Cornills „Zur Einleitung in das A. T.“ 1912, S. 76—79 nicht als wissenschaftliche Auseinandersetzung gelten.

treten, Schlußfolgerungen, die ihrerseits wieder von großer Bedeutung für die Geschichte und das Wesen der Religion Israels sind. Aber es gilt im folgenden, von jenem Buche zu lernen und zugleich es weiterzuführen, aber auch kräftig zu korrigieren.

Obwohl die einzelnen Gedankenrichtungen der Eschatologie vielfach ineinander übergreifen, ja, uns bisweilen in praxi engstens verschlungen entgegentreten, folgen wir doch zwecks wissenschaftlicher Entwirrung des ganzen Komplexes der bereits von Greßmann angewendeten und von uns nur noch etwas schärfer formulierten Disposition: das Unheil, das Heil, der Heiland.



Kapitel I.

Das Unheil.

§ 1. Das Alter der Unheilserwartung in Israel.

A. **U**m das Alter der Unheilserwartung zu bestimmen, geht Greßmann (S. 141 ff.) mit Recht, wie es auch sonst schon geschehen war, von Amos 5, 18 aus, wo der Prophet ruft:

„Wehe denen, die den Tag Jahwes herbeisehnen,
Was in aller Welt soll euch der Tag Jahwes,
Er ist Finsternis und nicht Licht.
Wie einer flieht vor dem Löwen
Und es trifft ihn der Bär,
Er kommt in das Haus,
Stützt seine Hand an die Wand,
Da sticht ihn die Schlange,
So fürwahr ist Finsternis der Tag Jahwes und ohne Licht,
Dunkel und ohne Lichtglanz.

Es ist danach ohne weiteres gewiß, daß der Ausdruck „Tag Jahwes“ schon in des Amos Tagen ein geläufiger Begriff ist. Er verbindet offenbar damit einen anderen Inhalt als die Menge seiner Zeitgenossen, als einen früher geprägten eschatologischen Terminus haben ihn aber beide überkommen. Man sieht sofort, für Amos bedeutet er einen Unheilstag schlimmster Sorte, aber das ist ja schließlich nur etwas Formales; welchen Inhalt der Tag für ihn und etwaige Gesinnungsgenossen hatte, vermögen wir aus dieser Stelle allein nicht zu sehen. Um den ganzen Inhalt zu erschließen, müssen wir dort einsetzen, wo dieser Inhalt offen zutage liegt, und von da aus rückwärts gehen.

Jenes ist der Fall bei Zephanja, der durch die 3 Kapitel seines Buches immer wieder auf den Tag Jahwes zurückkommt. Nun kann man nicht leugnen, daß es sich hier um eine Katastrophe für die ganze Erde handelt, die allerdings in erster Linie

ihre Spitze gegen Juda kehrt. Das Büchlein beginnt ja sofort mit den Worten: „Forttraffen will ich alles von der Erde, Menschen und Vieh“ usw., und 2, 4—15 zählt alle die Völker auf, die neben Juda vernichtet werden sollen. Das ist so offenkundig, daß auch Stade (Bibl. Theol. A. T. S. 251) es zugibt. Er meint, durch die Einführung in das assyrische Weltreich sei der Blick nunmehr so erweitert, daß auch eine universalistische Betrachtung des Tages Jahwes Platz gegriffen habe. Aber diese Erklärung ist vollständig ausgeschlossen. Ganz abgegehen davon, daß man einem Manne wie Zephanja kaum den ersten Riesenschritt vom Partikularismus des Unheils zum Universalismus zutraut, was haben Tiere, Vögel und Fische mit dem assyrischen Weltreich zu tun? Zum anderen, hätte er erstmalig diesen Gedanken konzipiert, dann hätte er natürlich auch klar gesagt, wie und wodurch sich der Völkeruntergang vollziehen würde. Aber die Bilder schwimmen vollständig. 1, 16 handelt allerdings von Trompete und Kriegsgeschrei, aber 1, 18 sofort von einem von Gott unmittelbar ausgehenden verzehrenden Brande (vgl. 3, 8, und 1, 15 handelt es sich wieder um einen Tag der Sonnenfinsternis. Drittens, wäre die Ankündigung des Unterganges der Völker psychologisch zu erklären, so hätte Zephanja ihn doch motivieren müssen, etwa mit ihrer Sünde, wie es z. B. Amos in 1. und 2. tut. Aber kein Wort davon! Smend (A. Religionsgesch. S. 189 Anm. 1) meint, die Propheten bedrohten die anderen Völker, um Israel die Unmöglichkeit jedes Widerstandes gegen die von Jahwe bestellte Weltmacht zu Gemüte zu führen. Das trifft auf einige sonstige Heidenorakel zu, aber bei Zephanja ist es ja Jahwe selbst, der die Völker vernichtet, nicht irgendeine Weltmacht. Also fällt auch jenes Motiv fort.

In Wirklichkeit findet sich nun ja der Universalismus des Unheils ganz gewiß schon bei allen Propheten vor Zephanja. Wir schweigen von den umstrittenen Kapiteln 4 und 5 des Micha, aber gleich im Beginne des Buches „geht Jahwe heraus aus seinem Orte, steigt hernieder und tritt auf die Höhen der Erde. Da zerfließen die Berge unter ihm, und die Tiefen spalten sich wie Wachs vor dem Feuer, wie Wasser hingegossen am Abhang“. Oder handelt Jesaja 2, 6—19 nicht von einer solchen universalen Katastrophe, einem Unheil, das über die Zedern des Libanon, die Eichen Basans, alle hohen Berge und alle erhabenen Hügel kommt? Mit Recht fragt Großmann: was in aller Welt haben diese mit Israels Sünde oder mit Jahwes Strafwerkzeug, den Assyryern, zu tun? Wird nicht auch offenkundig v. 9 u. 17 allgemein vom „Menschen“ gesprochen, wie in 30, 28, einer noch nie angefochtenen Stelle, von den Völkern? Mag er in 28, 14—22 von einer Weltflut oder einem göttlichen Gewitterregen oder einer

sonstigen Gottesgeißel reden, auf keinen Fall findet sich hier die leiseste Hindeutung auf die Assyrer. Redet endlich nicht auch Hosea 4, 3 von der Weltkatastrophe: „Deswegen trauert die Erde und welken hin alle ihre Bewohner samt dem Getier des Feldes und den Vögeln des Himmels. Ja, auch die Fische des Meeres werden dahingerafft“? Und was soll bei ihm, wenn er doch die Assyrer als das Gerichtswerkzeug Gottes erkannt haben soll, 13, 14f. plötzlich das Aufgebot von Hölle, Tod und Ostwind?

Und damit sind wir zum Amos zurückgelangt. Wenn dieser nun den bevorstehenden Tag Jahwes (vgl. 2, 16) bald als einen solchen der Vernichtung der umwohnenden Völker 1, 3—2, 3, bald als einen solchen des Schirocko bezeichnet 1, 2, 14, wenn er Erdbeben 2, 12, Seuchen 6, 8, Sonnenfinsternis 8, 9 an ihm erwartet, und nur neben allem diesem feindliche Einfälle 3, 11; 5, 3; 6, 14, so werden wir wohl nicht mehr daran zweifeln können, daß auch ihm bereits der Tag Jahwes, von dem er 5, 18 spricht, der Tag einer Weltkatastrophe ist, aus der er hier eben nur das heraushebt, um das sich all sein Sinnen und Denken dreht, daß sein Volk, sein von Gott erwähltes Volk in erster Linie ob seiner Sünden von dem grausen Verderben wird gepackt werden.

Daß nun aber auch wieder Amos nicht der Schöpfer jener Konzeption gewesen sein kann, folgt dann einmal bereits daraus, daß er ja eben den Terminus „Tag Jahwes“ als allgemein in seinem Volke kursierend voraussetzt; und zweitens daraus, daß, falls eine Neuschöpfung bei ihm vorläge, wir doch ganz gewiß ein klares oder wenigstens einheitliches Bild erwarten müßten, nicht nur Bedrohungen mit an sich doch vollständig disparaten Dingen wie Schwert, Erdbeben, Pest und Sonnenfinsternis, die nimmermehr aus der Gewißheit des politischen Unterganges abgeleitet werden können. Kurzum, die Propheten sind nicht die Begründer der Unheilseschatologie, sie knüpfen vielmehr an eine in ihrem Volke durchaus bereits bekannte, in aller Vorstellungen festgewurzelte Tradition an, an die Tradition von einer kommenden furchtbaren Katastrophe, in der Menschen und Tiere zugrunde gehen und in die Himmel und Erde verwickelt sein werden.

B. So weit gehe ich durchaus mit Greßmann zusammen. Und ich sollte meinen, daß schon durch die bisherigen Erwägungen die ganze herrschende Auffassung von Alter und Entstehung der Eschatologie umgeworfen ist. Die Art, mit der Giesebrecht der zwingenden Beweiskraft jener Argumentation sich zu entziehen gesucht — in Jes. 2 springe die religiöse Kraft des jugendlichen Feuerkopfes in mediam rem hinein, statt bei den politischen Ereignissen zu verweilen —, ist ebenso wie seine Insinuation, Greßmann habe von einer eschatologischen „Vorlage“ gesprochen, wo es sich doch

überall nur um eine Tradition handelt, von diesem selbst bereits genügend beleuchtet (Theol. Stud. u. Krit. 1908, S. 307 ff.). Und die Einwendungen Königs (a. a. O. S. 335) treffen das unter A. Herausgehobene nicht. Daß sie in anderer Richtung berechtigt sind, werden wir in § 2 sehen. Aber ich glaube, wir müssen zunächst noch über Greßmann hinausgehen und ihn in wenigen nicht unwichtigen Punkten ergänzen.

Obwohl wir die bisherige Beweisführung für stringent halten, so könnte man doch vielleicht sagen, absolute Sicherheit gewährten solche Rückschlüsse nie; das schlechthinnige Schweigen über diese Unheilseschatologie in der Literatur vor Amos bleibe doch sehr gravierend und die vielbenutzte Stelle 5, 18 bei jenem zeige doch immer nur, daß das Volksgros auf ein einstiges goldenes Zeitalter gehofft habe, der Unheilsgedanke lasse sich nun doch einmal erst von Amos an nachweisen und sei bei ihm ganz konkret durch die am Horizonte drohend auftauchende Gewitterwolke der Assyrrer veranlaßt (vgl. Wellhausen „Geschichte“ S. 71). Es scheint mir, als habe Greßmann sich gegen solche Einwände noch nicht so sicher gestellt, wie er gekonnt hätte.

1. Zunächst hätte er noch intensiver, als er es schon getan hat, darauf hinweisen müssen, daß unmöglich schon deswegen die Unheilseschatologie aus dem Auftreten der Assyrrer abgeleitet werden kann, weil dasselbe ganz offenkundig auf die ältesten Schriftpropheten nur einen ganz minimalen Eindruck gemacht hat, und sie nur ganz vereinzelt und tastend das Unheil zu jenen in Beziehung setzen. Vom Amos ist das insofern allgemein anerkannt, als man ja allseits zugeben muß, daß er, höchstens abgesehen von 3, 9,¹⁾ wo Assur aber auch nur als Zeuge gegen Samarien aufgerufen wird, mit Namen Assur nie erwähne. Doch man sagt, dasselbe stehe überall im Hintergrunde. Indes mit irgendeiner Sicherheit kann das nur von 5, 27 behauptet werden; an allen übrigen Stellen, an denen Amos von unglücklichem Kriege und Gefangenschaft redet (3, 11; 5, 3; 6, 14; 7, 9, 17; 9, 4), ist seine Ausdrucksweise eine derartig allgemeine, daß er zwar Assur als Ausführungswerkzeug des göttlichen Vernichtungsplanes im Auge haben kann, daß dieser aber doch nimmermehr erst durch jenes wachgerufen erscheint, ganz abgesehen von all den oben erwähnten Naturschrecken, die daneben auftauchen.

Und noch deutlicher ist es beim Hosea. Zunächst ist bei ihm ja schon auffallend, wie selten überhaupt der Krieg als das göttliche Vernichtungsmittel im Verhältnis zu den sonstigen Plagen erwähnt wird (1, 4f; 5, 8; 7, 16; 10, 14; 11, 6; 14, 1). Und wenn

¹⁾ Nach LXX, deren Lesart hier wohl vor dem Asdod des M. T. zu bevorzugen ist.

nun auch keinen Moment geleugnet werden kann, daß er bestimmt auch mit einem Exile nach Assur gerechnet hat (9, 3. 6; 11, 5. 11),¹⁾ so muß doch betont werden, daß er viel stärker noch ein solches nach Ägypten hin ins Auge gefaßt hat (vgl. 7, 16; 8, 13; 9, 3. 6; 11, 5 lies אֶל־מִצְרָיִם; 11, 11). Ja, an der einzigen Stelle, an der er uns einen einigermaßen bestimmten Einblick tun läßt, wie er sich den Vernichtungskrieg denkt, erwartet er ganz offenbar einen Einfall des Feindes von Süden her, also nicht Assurs; Gibeä, Rama, Bethel, das ist genau die Straße, die von Jerusalem her durch Benjamin nach Ephraim führt (5, 8; vgl. auch 10, 9b). Die gewöhnliche Deutung, Hosea schildere hier, wie der Feind Ephraim bereits überschwemmt habe und nun die Lärmsignale an der Südgrenze ertönten, ist ausgeschlossen, denn einmal wäre dann von jener Hauptsache, von der keiner etwas ahnen konnte, kein Sterbenswort gesagt, und sodann müßten in diesem Falle die Städte in umgekehrter Reihenfolge stehen. Das alles zeigt uns abermals, wie wenig die Unheilsschatologie in dem ältesten prophetischen Stadium speziell an Assur orientiert ist.

Und dasselbe gilt endlich von der ersten Periode der Wirksamkeit des Jesaja (2, 5—6, 13; 9, 7—10, 4). Von Assur hören wir hier überhaupt nichts trotz aller Gerichtsandrohung (zu 5, 26—30 vgl. Greßmann S. 176). Und sollte 7, 18f, wie seine Umgebung, aus der Regierungszeit des Ahas stammen, so wäre sogar damals noch von Jesaja neben Assur auch Ägypten als Vertilger in Aussicht genommen. Aus allem diesem ersieht man, wie unsicher die Ausgangsprämisse der ganzen herrschenden Konstruktion der Eschatologie ist, wie wir auch von hier aus darauf hingeführt werden, daß es vielmehr den Propheten von vornherein feststand: neben anderen Katastrophen wird auch ein Vernichtungskrieg Israel den Garaus machen, und wie sie nur tastend und je nach der politischen Konstellation bald in diesem bald in jenem Volke den Träger des Schwertes Jahwes sahen.

2. Aber leuchtet nicht auch noch auf andere Weise aus der Schrift des Amos hervor, daß die Unheilserwartung allen Zeitgenossen geläufig war? Setzt nicht wirklich seine Frage 5, 18b, 20 auch bei seinen Zuhörern schon Bekanntschaft mit der Tatsache voraus, daß der Tag Jahwes auch Finsternis sei, einer Tatsache, die sie nur nicht auf sich, sondern auf andere bezogen haben? Hätte nicht, wenn wirklich hier zum ersten Male die Volkserwartung in ihr direktes Gegenteil verkehrt wäre, der Prophet ganz anders polemisieren, und seiner Neuschilderung einen viel breiteren

¹⁾ In 9, 6 ist vielleicht für מִצְרָיִם zu lesen: אֲשׁוּר. 10, 6 aber ist nicht hierher zu ziehen, denn es redet nach Analogie von 5, 13; 8, 9; 12, 2; und besonders 10, 4 nur von Tributzahlung.

Raum gewähren müssen? In Wirklichkeit geht er doch in v. 19 auf den Inhalt der Vorstellung gar nicht ein, sondern betont nur wie 9, 1 ff. die Unentrinnbarkeit des Verderbens, es ist wie 1, 14 nur eine Anspielung.

Und damit komme ich auf einen zweiten Punkt, der mir noch größere Beachtung zu verdienen scheint. Amos sagt mehrfach ausdrücklich, daß er auf Volksanschauungen reflektiert und Äußerungen derselben zitiert 5, 14; 6, 13; 9, 10. Solche Anspielungen liegen dann aber sicher oft auch da vor, wo es nicht ausdrücklich gesagt wird; aus 3, 2; 5, 18 kann man es unmittelbar erschließen, stellenweise, wie in dem „Erstling der Völker“ 6, 1 (welches durch das שֶׁרֵאִשׁ in v. 7 parodiert wird), mit höchster Wahrscheinlichkeit vermuten. Und nun werfen wir die Frage auf: setzt nicht die Polemik des Amos mehrfach unter den Zeitgenossen die Erwartung voraus, daß allerdings eine Katastrophe bevorstehe, der sie selbst eben nur zu entgehen hoffen?

Ich verweise zunächst auf 3, 12, eine Stelle, welche sich doch nur verstehen läßt, wenn Amos hier in bitterer Ironie reagiert auf eine im Volke verbreitete Hoffnung „errettet“ zu werden; wo aber von Rettung die Rede ist, muß auch die Gefahr eines Unterganges angenommen sein. Daß das Volk diese Erwartung infolge einer bis dahin nie gehörten Drohung des Amos 2, 6—3, 11 sofort akzeptiert habe, ist doch bei den glänzenden Verhältnissen unter Jerobeam II ohne weiteres ausgeschlossen; also muß sie schon vorher dagewesen sein. Dasselbe gilt von 9, 10 b, wonach auch die Zeitgenossen mit dem kommenden Unheil als mit einer gegebenen Größe rechnen, mit der sie sich aber abzufinden wissen, indem sie sprechen: „Das Unheil wird uns nicht erreichen.“

Ich lenke weiter die Aufmerksamkeit hin auf 6, 1 ff, das Wehe über die, die den Unheilstag ferne wähen, aber nahe rücken „die Geißel des Frevels“ (lies שֶׁבֶט הַחֵם).¹⁾ Man sagt vielleicht, die Bezeichnung „Unheilstag“ stamme eben von Amos. Aber das ist hier ja ausgeschlossen. Nach Analogie von 5, 18 ff., zu dem dies Wehe eine offenkundige Parallele bildet, müssen wir annehmen, daß neben den Leuten, die den Tag Jahwes herbeisehnen, es eine zweite Kategorie im Volke gegeben hat, die zwar nicht daran zweifelt, daß einmal ein Unheilstag kommen muß, aber in ihrer Sicherheit und Sorglosigkeit (v. 1 vgl. 9, 10) denselben fern wähen, während sie ihn in Wirklichkeit durch ihre Sünden herbeiziehen. Haben

¹⁾ Die Deutung der Worte שֶׁבֶט הַחֵם ist allerdings sehr umstritten, aber es muß doch ein Parallelwort zu „Unheilstag“ darin stecken. Das erreichen wir nur, wenn wir die obige Emendation Öttlis akzeptieren, die Worte dann aber nicht wie er „Szepter der Gewalt“, sondern „Geißel des Frevels“ übersetzen. Vgl. Prov. 22, 8 usw.

wir zu dem letzten Gedanken eine treffliche Parallele in dem Wehe des Jesaja über die, die das Nichtherbeikommen des Tages Jahwes verspotten 5, 18f, so zu dem ersten in Jes. 28, 15, wonach die „flutende Geißel“ offenbar eine fest geprägte Volksvorstellung vom eschatologischen Unheil war. Trifft das zu, so ist abermals der Beweis dafür erbracht, daß auch bei den Zeitgenossen des Amos bereits die Erwartung des Unheils eine feststehende Größe war, mit der sie sich nur bald so bald so abzufinden gewußt haben.

Endlich sei auch noch darauf hingewiesen, daß auch das Wort „Zusammenbruch Josephs“ 6, 6, welches Amos zuvor nie gebraucht hat, und welches seine Hörer nicht, wie man es oft deutet, auf die völlige Verkehrung aller rechtlichen Ordnung im Innern beziehen konnten, welches sich vielmehr stets auf den Untergang eines Staatswesens oder dgl. bezieht (vgl. Jes. 30, 13f; Nah. 3, 19, Jer. 6, 1; Threni 2, 11; 3, 47 usw.), ein solcher feststehender Terminus für die bevorstehende nationale Katastrophe gewesen sein muß. Denn, war er das nicht, wie hätte Amos dann das Ignorieren dieser dem Hofe in Samarien als Sünde anrechnen können? Daß jener seine Ergänzung in dem „Rest Josephs“ 5, 15 hatte, werden wir in Kapitel II sehen.

3. Wir können aber meiner Meinung nach auch noch an der Hand äußerer Indizien die Unheilserwartung über die Zeit des Amos hinaus nach rückwärts verfolgen. Ich will hier, weil es sich um ein sehr umstrittenes Problem handelt, davon absehen, daß das sogen. Lied des Mose 5 Mos. 32 aller Wahrscheinlichkeit nach der Zeit zwischen Elisa und Amos entstammt (vgl. meine „Einleitung“ S. 21) und daß uns in diesem die Vorstellung von dem „Tage Jahwes“ wie überhaupt die ganze prophetische Unheilseschatologie bereits in nuce entgegentritt (vgl. v. 22 ff., 35 f.). Großmann selbst spricht die Vermutung aus, daß es besonders die „Prophetenschulen“ gewesen wären, die zuvor die Eschatologie gepflegt hätten (S. 155), und einmal erinnert er daran, daß es auch schon vom Micha b. Jimla heiße: „Ich hasse ihn, denn er pflegt über mich nichts Gutes, sondern nur Unheil zu weissagen.“ 1 Kön. 22, 8. Ein Wort von diesem, das den Stempel der Echtheit an sich trägt, ist uns erhalten: „Ich sah ganz Israel zerstreut auf den Bergen wie Schafe, die keinen Hirten haben.“ Ist das keine Volkskatastrophe? Vgl. Nah. 3, 18.

Etwa in derselben Zeit lebt aber noch ein anderer Prophet, Elia der Thisbiter. Als König Ahab (1 Kön. 18, 17f.) diesen sieht, begrüßt er ihn mit dem Worte: „Bist du da, Unglücksbringer für Israel.“ Jener antwortet: „Nicht ich bringe Israel ins Unglück, sondern du und das Haus deines Vaters, indem ihr die Gebote Jahwes verlaßt und du hinter den Baalen herwandelst.“ Wie schon der Subjektwechsel in v. 18b zeigt, hat hier eine deuteronomistische Hand gebessert, aber der Kern von diesem wie

vollends v. 17 ist sicher authentisch; das Verbum עָכַר kommt in der prophetischen und deuteronomistischen Literatur nie vor. Was kann dieses Wort in jener Antithese nun anders bedeuten, als daß Elia stets Unheil über Israel geweissagt hat? Doch noch mehr. Als er am Horeb weilt und seine verzweifelte Klage darüber ausgestoßen hat, daß er umsonst für Jahwe geeifert, da zieht ein Sturmwind vorüber, der Berge zerreißt und Felsen zerbricht, aber Jahwe ist nicht darin, danach ein Erdbeben, aber Jahwe ist nicht darin, danach Feuer, Jahwe nicht darin, danach „eine zarte Stimme der Stille“, und Elia verhüllt sein Haupt mit seinem Mantel, tritt vor die Höhle, und dieselbe Stimme spricht zu ihm (1 Kön. 19, 11 ff.). Der Abschnitt ist oft mißverstanden, als werde Elias hier wegen seiner bisherigen Predigt getadelt. Gott selbst setzt ja nur sein Siegel unter diese. Getadelt wird Elia höchstens indirekt und nebenbei, weil er seinen Posten verlassen hat (v. 13 b). Die Tendenz ist eine ganz andere: die feierliche Ankündigung des Gerichts an der heiligsten Stätte. Ich denke, der Sinn ist doch klar: die Naturschrecken, Sturm, Erdbeben und Feuerstrom sind Vorboten des Kommens Gottes, erst nach ihnen kommt er selbst in seinem leisen Worte (vgl. zum Ausdruck Hiob 4, 16 und Hos. 12, 11¹⁾), auch das sonst gebrauchte שָׁשׁׁׁ „Geflüstertes“, und er bringt in diesem dreifachen Schwert über sein Volk, vernichtenden Volks- und Bürgerkrieg. Muß nicht in einer Zeit, in der diese Erzählung von Mund zu Mund ging, eine Unheilserwartung im Volke gelebt haben, in der Hauptsache der gleich, die wir beim Amos fanden?

Nun muß man bedenken, daß wir außer der einen Karmelrede überhaupt keine Volksrede des Elia besitzen. Vermögen wir aber nach jenen Andeutungen noch daran zu zweifeln, daß er eine Unheilsschatologie gekannt hat wie die Propheten, deren Reden durch eine glückliche Fügung auf uns gekommen sind? Was würden wir von der ganzen Eschatologie dieser wissen, wenn wir für die Ära ihres Wirkens allein auf die historischen Quellen angewiesen wären! Man mache sich doch einmal nach dem Königsbuche allein ein Bild von dem Propheten Jesaja; auf den Unheils- und Gerichtspropheten, als den wir ihn aus seinen Reden kennen, würde man schlechterdings nicht kommen, und ein Amos und Hosea, ein Micha und ein Jeremia hätten nach jenem überhaupt nicht existiert. Muß das dann nicht auch bei den uns über diese älteren Propheten zur Verfügung stehenden Quellen in Rechnung gezogen werden? Wir stellen keinen Moment in Abrede, daß sich jenseits des Elia allerdings die ausdrücklichen Spuren der Unheils-

¹⁾ Die übliche Übersetzung des שָׁשׁׁׁ „ich redete durch Gleichnisse“ paßt hier ja gar nicht her. Es ist ein Qittel von שָׁשׁׁׁ stille sein, also etwa = raunen, genau dieselbe altephraimitische Vorstellung wie 1 Kön. 19, 12 (שָׁשׁׁׁ), später nur noch in der Hiobstelle nachweisbar.

eschatologie verlieren: Aber wenn, wie wir in § 2 und 3 finden werden, innere Gründe uns zwingen, die Entstehung dieser noch wieder Jahrhunderte vor Elia anzusetzen, so kann dies äußere Schweigen der wenigen erzählenden Quellen, die wir über die Vorzeit besitzen, demgegenüber gar nichts beweisen.

Und auf jeden Fall sei hier nochmals festgestellt: hat bereits ein Elia zu einer Zeit, da Assur noch nicht irgendwie drohend am politischen Horizonte stand, ein Einschreiten Gottes durch Vernichtungskriege nach vorausgegangenen Naturschrecken angedroht, so ist gewiß die Ableitung der Unheilseschatologie aus der Gewißheit des Volksunterganges in den Tagen Jerobeams II, die ganze psychologische Erklärung derselben ausgeschlossen, so lag in dieser Richtung schon eine ältere Tradition vor, die die Propheten nur in immer neuer Weise wieder verwerteten.

4. Schließlich möchte ich auch noch auf ein Zeugnis der Tradition verweisen, über das man sich doch nicht ohne weiteres hinwegsetzen darf. Jeremia spricht 28, 8 von Propheten, die „von Ewigkeit her“ geweissagt haben von Krieg, von Unheil und Seuchen, und sieht gerade solche Unheilspredigten als die zuverlässigsten an. So gewiß man mit Recht betont hat, daß dies sein Urteil nur als ein relatives aufzufassen ist, so wenig darf man sich vorstellen, daß hier sein Gesichtskreis nur auf die Zeit bis Amos rückwärts beschränkt sei. Denn gerade dem Jeremia gelten als die eigentlichen Vertreter des alten Prophetismus nicht ein Amos oder Elia, sondern ein Mose und Samuel, die gegen kommendes Unheil fürbittend haben eintreten müssen (15, 1). Jene seine Äußerung wäre also doch geradezu ausgeschlossen, wenn er nicht gerade auch jene beiden als Unheilsverkündiger gekannt hätte. Wir wissen nicht, ob er in bezug auf den Mose an Stellen wie Ex. 22, 23 gedacht oder ihn mit dem Dichter des Moseliedes direkt für den Schöpfer des Begriffes „Tag Jahwes“ gehalten hat, genug, sein Zeugnis im Verein mit dem Bewußtsein des Amos selbst, daß das „Weissagen“ der Propheten in Parallele zu dem drohenden Gebrüll des Löwen immerdar zu setzen sei (3, 8 vgl. 1, 2), bestätigt jedenfalls unser in diesem ganzen Paragraphen gewonnenes Resultat, daß unmöglich die Unheilseschatologie Israels erst mit Amos ihren Anfang genommen haben kann, daß die Fäden derselben weit in die voramosische Periode hinein zurücklaufen.

§ 2. Das Wesen der Unheilserwartung in Israel.

Bis jetzt konnten wir Schulter an Schulter mit Großmann kämpfen, unsere Gedanken über das Alter der Eschatologie sind,

wenn wir auch in den Einzelnachweisen noch über ihn hinausgehen, letztlich dieselben. Nun beginnen sich die Wege aber ganz zu scheiden; so viel wir ihm auch im fernerem noch für das Aufwerfen von Fragen zu danken haben, unsere Antworten fallen doch vollständig verschieden aus. Wir glauben, daß er das eigentliche Wesen der altisraelitischen Eschatologie falsch beurteilt hat und deswegen auch zu einer unrichtigen Beantwortung der Frage nach ihrem Ursprunge kommen mußte.

Bevor wir auf den Kern der Sache kommen, verweisen wir auf zwei auf den ersten Blick peripherische Differenzen, deren tiefere Bedeutung wir aber bald erkennen werden. Greßmann hat nach meiner Meinung die Naturschrecken in einem wichtigen Punkte übertrieben.¹⁾ Gewiß verkünden fast alle Propheten eine Weltkatastrophe oder rechnen wenigstens mit ihr als mit etwas Selbstverständlichem. Greßmann ist aber den Beweis dafür schuldig geblieben, daß ein einziger vorexilischer Prophet von einem Weltuntergang gesprochen hat. Auch Zephanja hat das 1, 18: „Durch seinen Grimm wird die ganze Erde gefressen werden“ nicht getan, denn V. c erklärt hier, wie V. b gemeint ist: er bezieht sich nur auf die Erdbewohner, und diese wieder sind nach 1, 2, 3 zu verstehen.²⁾ Auf den Gedanken vom Weltuntergange wird zum ersten Male im babylonischen Exil, Jes. 51, 6 angespielt. Zuvor ist der Umfang der Weltkatastrophe einfach gedacht nach Maßgabe der Sintflut: wenn auch der Himmel in Mitleidenschaft gezogen wird, so wird doch nur alles auf der Erde vertilgt, nicht diese selbst (vgl. Gen. 6, 7). Man wird bald bemerken, daß diese unsere auf den ersten Blick ganz unbedeutende Differenz doch schon mit einer verschiedenen Auffassung des Wesens der israelitischen Eschatologie zusammenhängt.

Und mehr noch gilt das von einem zweiten Punkte. Es ist zunächst scheinbar nur eine Nachwirkung der früheren falschen Schulmeinungen, wenn Greßmann, der sonst in so erfreulicher Weise mit veralteten Kategorien aufräumt, bisweilen selbst wieder in eine solche zurückfällt: so richtig seine Scheidung zwischen einer prophetischen und einer Volkseschatologie insofern ist, als dieselben sich in praxi immer sehr verschieden werden gestaltet haben, so müssen wir doch dagegen protestieren, wenn vereinzelt auch Greßmann wieder in den alten Fehler verfällt, hier eine geschichtliche Grenzlinie ziehen zu wollen und als solche die Zeit des Amos zu bezeichnen. S. 149 redet er von der voramoseischen

¹⁾ So richtig auch König, „Geschichte d. a. R.“ S. 335.

²⁾ Zu dem Sprachgebrauch von Erde = Erdbewohner vgl. Micha 1, 2; Jer. 50, 46; Jes. 24, 1, 3–5.

Zeit, in der Jahwe allein der Handelnde gewesen sei (vgl. auch S. 156 unten).

Demgegenüber ist der Tatbestand doch der, daß ungeachtet allen Auftretens der Schriftpropheten auch in der nachamoseischen Zeit, wie Micha 2, 11; 3, 5; Jer. 23, 17 ff. usw. mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit zeigen, bis zum babylonischen Exil die alte Volkeschatologie unentwegt dieselbe geblieben ist, daß aber umgekehrt, wie Micha b. Jimla und Elia zeigen, auch schon vor Amos prophetische Eschatologie verkündet ist.

Könnte man nun vielleicht zunächst glauben, hier liege nur eine geringe formale Differenz vor, indem Greßmann sich einfach auf den Boden der überlieferten Literatur stelle, in der doch tatsächlich Amos zum ersten Male den Gedanken des Bevorstehens des Tages Jahwes als eines Unglückstages für Israel verkündet habe, während wir stärkeren Nachdruck auf den fragmentarischen und fast nur historisch referierenden Charakter der literarischen Quellen über die voramoseische Periode legten und glaubten, gerade noch genug Andeutungen in ihnen finden zu können, um von diesen aus auf das Aufblitzen der prophetischen Eschatologie in älterer Zeit zurückzuschließen, so liegt die Wurzel der Meinungsverschiedenheit doch tiefer. Sie liegt in der Charakteristik der Volkeschatologie selbst.

Greßmann sucht sie S. 149 ff. in folgender Weise zu definieren: wie die ältere mythische Stufe ist auch die israelitische Volkeschatologie ihrem Wesen nach noch naturmythologischer Art, unterscheidet sich aber von jener einmal dadurch, daß die Art der Weltkatastrophe mannigfach variiert wird, während diese ursprünglich einmal in einer ganz bestimmten Weise gedacht sein muß, und zweitens dadurch, daß sie das Unheil auf die Heiden beschränkt dachte. Andererseits unterscheidet sich die prophetische Stufe wiederum von der Volkeschatologie einmal dadurch, daß jene die Unheilserwartung ethisch vertieft, daher Israels Vernichtung bei der Katastrophe für gewiß hält, und zweitens dadurch, daß sie an die Stelle der mythischen Schrecken historische Feinde treten läßt. Die hierin positiv und negativ zum Ausdruck kommende Charakteristik der Volkeschatologie halten wir für den Grundirrtum Greßmanns, wir glauben, daß er das eigentliche Wesen der Unheilseschatologie nicht richtig erkannt, sondern falsch bestimmt hat.

Daß die Vorstellung von dem Tage Jahwes, wie Greßmann sie hiernach dem Volke imputiert, „sehr unanschaulich und sehr inkonkret gedacht sei, da ja schließlich bei einer naturhaften, über die ganze Welt sich erstreckenden Katastrophe schlechterdings niemand dem Verderben entinnen kann“, das hat er (S. 150) selbst empfunden, sich aber sehr schnell darüber hinweggetröstet. Was

sei menschlich begreiflicher als die Differenzierung, die der Patriotismus zwischen Israel und den Heiden vollziehe? Aber kein Patriotismus kann sich zu dem Gedanken aufschwingen, daß eine naturhaft über die ganze Welt gehende Katastrophe ein Volk verschone, denn in dem Augenblick, wo dies geschähe, würde jene schon aufhören, eine rein naturhafte Katastrophe zu sein. Steckt da nicht schon irgendwie ein Fehler in der Rechnung?

Und wenn uns dann weiter erzählt wird, erst die Propheten hätten an Stelle der mythischen Schrecken historische Feinde treten lassen, so will uns abermals sofort bedünken, daß hier etwas nicht stimmen kann, denn einmal wären sich ja die Propheten — nach Greßmann selbst — dieser Neuerung, die sie gebracht hätten, nie bewußt geworden, indem sie selbst vielmehr unentwegt weiter die mythischen Schrecken recht kräftig verwendeten, und zum anderen erscheint es uns von vornherein ganz unwahrscheinlich, ein Volk, dessen Gedanken sich in erster Linie um Kriege und Schlachten drehten, wie die des alten Israel, dessen Gott doch wahrhaftig ein Kriegsgott war (vgl. Richt. 5, 13; 7, 20; 2 Mos. 15, 3),¹⁾ hätte sich das kommende Drunter und Drüber in der Welt ohne Kriege der Völker untereinander bzw. gegen Israel selbst vorstellen können (vgl. 2 Sam. 24, 13: Hungersnot — Feinde — Pest; 1 Kön. 19, 17: dreimaliges Schwert; auch Amos 4, 10, wo der Krieg zum feststehenden Plagenschema gehört). Sobald man aber an Kriege dachte, war die Erwartung auch schon historisch orientiert. So werden wir von zwei Seiten her auf die Frage hingeführt: steckt nicht ein Fehler in der Annahme Greßmanns, daß die Volkseschatologie ihrem Wesen nach naturmythologisch gewesen sei? Und diese Frage scheint mir mit Bestimmtheit bejaht werden zu müssen.

Die beiden wichtigsten Grundgedanken der altisraelitischen Unheilserwartung hat er meiner Meinung nach teils übersehen, teils nicht annähernd genügend zur Geltung kommen lassen.

A. Gewöhnlich bezeichnet man die alttestamentliche Erwartung vom Ende in erster Linie als eine solche des „Gerichtstages“. Greßmann tritt schon in der Einleitung (S. 7) diesem Sprachgebrauche entgegen, da diese Vorstellung in älterer Zeit nur vereinzelt nachweisbar sei. Tatsächlich vermeidet er selbst diesen Ausdruck auch fast ganz (vgl. allerdings S. 90), ein Kapitel über

¹⁾ Auch Greßmann gibt (S. 84) zu, daß Jahwe möglicherweise schon seit Mose Kriegsgott geworden sei. Über das, was dahinter liegt, wissen wir aber tatsächlich zu wenig, um uns irgendwelche Schlüsse erlauben zu dürfen. Daß seine Waffen Sturm, Hagel, Gewitter, Erdbeben, Feuer und Pest waren, ist ja gewiß, aber wie darf man daraus schließen, daß er von Hause aus kein wirklicher Kriegsgott, sondern ein Naturgott gewesen und erst unter „fremdem Einflusse“ zu jenem geworden sei? Mit welchen anderen Waffen als jenen kämpften denn die Kriegsgötter? Daß eins das andere nicht ausschließt, sieht man gerade auch 1 Sam. 4—6.

Jahwe als Richtergott suchen wir in dem großen Abschnitte über die Unheilseschatologie bei ihm vergebens; erst in dem zweiten über die Heilseschatologie, und zwar in dem Kapitel über das Königtum und das Weltregiment Jahwes kommt er kurz auf das Weltgericht zu sprechen, betont aber hier vor allem, wie verhältnismäßig selten das Bild desselben anschaulich in der Eschatologie gebraucht, wie die Idee außer Daniel 7, 9 ff. immer nur bald mehr bald weniger fragmentarisch durchgeführt sei.

Wir möchten hier nun gleich vorausschicken, daß auch nach unserer Meinung dieser Betrachtungsweise Greßmanns eine richtige Beobachtung zugrunde liegt und er nur anderes neben ihr übersehen hat, daß auch nach unserer Meinung der Gedanke des Gerichts nur ein Accidens der Enderwartung überhaupt gewesen ist, aber eben doch ein besonders wichtiges Moment in der Unheilseschatologie. Und darin, daß Greßmann dieses aus der Volkseschatologie einfach streicht und mehr Peripherisches an die Stelle setzt, ruht nach unserem Urteil die erste Wurzel zu seinen Fehlschlüssen in bezug auf den Ursprung jener.

Wir müssen nun ihm gegenüber mit derselben Methode argumentieren, deren er selbst sich bedient hat, um überhaupt die Existenz einer vorprophetischen Volkseschatologie zu beweisen, hoffen aber deswegen gerade auch auf seine Zustimmung. Daß in manchen eschatologischen Psalmen, die das künftige Weltregiment Jahwes feiern, als eine Seite desselben genannt wird, daß er den Erdkreis, die Völker richten wird (vgl. Ps. 96, 10. 13; 98, 9 usw.), ist ja ebenso klar wie das, daß derselbe Gedanke uns beim Maleachi im Hinblick auf Juda (3, 2 ff., 5), bei Joel (4, 2 ff.) und bei Deuterocesaja (51, 4) im Hinblick auf die Völker entgegentritt. Aber wir haben ihn als ein feststehendes Element der prophetischen Unheilseschatologie genau so bereits in vorexilischer Zeit.

Bei Zephanja lesen wir 3, 8: „Darum harret auf mich, sagt Jahwe, auf den Tag, da ich als Zeuge (so nach LXX) aufstehe, denn mein Recht ist es, Völker zusammenzubringen und Königreiche zu versammeln, um über sie meinen Grimm, alle Glut meines Zornes auszugießen, denn durch das Feuer meines Eifers soll die ganze Erde gefressen werden.“ v. 1—7 ist eine bittere Anklage wider Jerusalem, danach muß auch das, was in v. 8 folgt, eine Androhung sein — יָחַד ist also ironisch gemeint „harret nur“ — und diese lautet dahin, daß Gott, wenn er, wie es sein Recht ist, alle Völker zur Vernichtung zusammenbringt, als Zeuge, das ist in diesem Zusammenhange als Kläger (vgl. 5 Mos. 17, 6 ff.; 19, 15 ff.; 4 Mos. 35, 30; Hiob 10, 1, 7; 16, 8) gegen Juda auftreten wird. Die Vorstellung vom Gericht spielt also hier deutlich hinein, sie ist aber absolut nicht durchgeführt; was soll in der ohne weiteres alles verzehrenden Feuerkatastrophe erst noch

ein Ankläger? Es kreuzen sich vielmehr zwei Vorstellungen, die beide schon vollständig abgeschliffen sind und weit älter sein müssen, nicht von Zephanja selbst erst geschaffen sein können.

Dieselbe Erscheinung, daß die Androhung des Unterganges Israels hineingestellt ist in den Rahmen eines Völkergerichts, treffen wir Micha 1, 2—4 an. „Hört ihr Völker alle, merk auf Erde und was sie erfüllet! Und es sei der Herr Jahwe wider euch zum Zeugen (Ankläger), der Herr aus seinem heiligen Palaste! Denn siehe, Jahwe geht hervor aus seinem Orte und steigt herab und schreitet über die Höhen der Erde. Und schmelzen werden die Berge unter ihm und die Täler sich spalten wie Wachs vor dem Feuer, wie Wasser ausgegossen am Abhange.“ Diese gewaltige, unter vulkanischen Eruptionen sich vollziehende Theophanie leitet offenkundig ein Weltgericht ein. Um so befremdlicher aber ist, daß sich von v. 5 an die Rede nur noch um Samarien und Juda dreht. Das hat man schon lange empfunden. Keil wollte deswegen das בָּנִים in v. 2 auf die in v. 1 erwähnten Städte Samarien und Jerusalem beziehen, aber das müßte zum mindesten die Schlußfolgerung zur Konsequenz haben, daß diese Rede nie wirklich gehalten, sondern von vornherin mit der Überschrift als Flugblatt erschienen sei; außerdem ist es durch die Anrede in v. a geradezu ausgeschlossen. Stade, Marti u. a. wiederum haben in dieser Inkonzinnität den willkommenen Hinweis darauf finden wollen, daß die Verse „unecht“ seien, und in dem verschiedenen Metrum gegenüber v. 5 ff. eine Bestätigung dafür gesehen, — ein merkwürdiger Interpolator, der Verse von solcher Wucht dichtet. Und das wechselnde Metrum ist ja mit dem wechselnden Stoffe von selbst gegeben. Wo dies kritische Verfahren hinführt, sieht man bei v. 5. Weil 5a auf 2—4 durch „alles dies“ zurückblickt, muß er als „redaktionelle Naht“ ebenfalls gestrichen werden. Und so läßt man eine Prophetenrede, ja ein prophetisches Buch mit dem offen auf einen vorausgegangenen Gedanken reflektierenden, nach der Losreißung aber stümpernden v. 5b beginnen. Nein, die einzig mögliche Lösung des Rätsels liegt darin, daß gerade umgekehrt die Vorstellung des Weltgerichts eine zu Michas Zeit bereits feststehende, daß es daher Prophetenstil war, das Gericht, das sie nun über Israel verkünden wollten, in diesen bereits gegebenen und dem Volke geläufigen Rahmen einzufügen.

Diese Annahme wird bestätigt durch 6, 1—8, wo vermutlich die Schrift eines anderen ein wenig jüngeren Propheten beginnt. Von einem Gericht über die Völker hören wir hier zwar nichts, wohl aber ist das Gericht über Israel auch wieder durch die beiden einleitenden Verse auf die Weltbühne gestellt, ein göttliches Gericht auf dieser also als selbstverständlich angenommen. Gerade die Freiheit, mit der auch hier wieder dieser Rahmen gehandhabt

wird — nach v. 1 und 6f. erscheint der Prophet als Sachwalter und Vertreter Gottes —, beweist, daß keinerlei neue Konzeption vorliegt. Die Kritik Martis, der sich dieser Voraussetzung entzieht, hat das hübsche Resultat gezeitigt, daß nur v. 6—8 „echt“ seien, d. h. aus dem 5. Jahrhundert stammten, als ob nicht auch hier wieder v. 6 zwingend auf eine vorher ergangene Anklage zurückwies.

Vollends evident ist die Vorstellung bei Jesaja. Daß gerade bei ihm das Bild vom Gericht bis zu einem gewissen Grade anschaulich durchgeführt sei, gibt auch Großmann (S. 297) zu und verweist mit Recht auf 3, 13f.: „Da steht Jahwe, Prozeß zu führen und tritt auf, Völker zu richten. Jahwe kommt ins Gericht mit den Ältesten seines Volkes und seinen Oberen.“ Allerdings ist hier umstritten, ob man in v. 13 mit M. T. den Pluralis „Völker“ oder mit LXX „sein Volk“ zu lesen habe — die Übersetzung „Stämme“ ist nirgends am Platze. Aber der M. T. hat das für sich, daß im anderen Falle der Vers nur eine ziemlich nichtssagende Vorwegnahme von v. 14 wäre. Und wenn wir von Kap. 2, wo eben der Schauplatz des göttlichen Einschreitens die Welt war, herkommen, so können wir uns doch nicht darüber wundern, daß hier die Völker vor dem Richterstuhle Jahwes erscheinen müssen. Da aber auch hier wieder dem Gedanken von v. 13 keine weitere Folge gegeben wird, so müssen wir abermals annehmen, daß das Völkergericht nur der bereits gegebene Rahmen ist, in den der Prophet das ihm spezifisch eigene Bild vom Gericht über das Volk Gottes hineinzeichnet.

Und liegt die Sache nicht genau so mit der berühmten Einleitungsrede zum ganzen Buche? In 1, 18f. ist Gott Ankläger und Richter seines Volkes zugleich, aber auch dies Gericht ist hineingestellt in den Rahmen eines Weltgerichts, wenn wir auch von einem weiteren Gerichtsakte über die Völker hier nichts hören, denn da, wo Himmel und Erde als Zeugen aufgerufen werden, handelt es sich ursprünglich um einen Angeklagten von anderen Dimensionen als um das Völkchen von Jerusalem allein. Aber dieser Zeugenaufruf ist Prophetenstil geblieben, auch da, wo nur mit dem einen Gottesvolk ins Gericht gegangen werden soll (vgl. auch 5 Mos. 32, 1; Ps. 50, 1—4).

Offenkundig ist für den Hosea die Unheilserwartung auch Gerichtserwartung. „Jahwe hat einen Prozeß mit den Bewohnern des Landes“ (vgl. 4, 1ff. und 12, 3). Die Anklage wird in 4, 1b und 2 ausführlich vorgetragen, und in v. 4ff. werden gerade die Stände, die sonst wohl als Ankläger auftreten, Priester und Propheten, zur Ruhe verwiesen, da sie es mindestens ebenso schlimm getrieben haben wie das Volk.¹⁾ Auf den ersten Blick auffallend

¹⁾ Das muß der Sinn der allerdings stark korruptierten Verse 4—6 sein.

ist aber in diesem Zusammenhange der v. 3: „Deswegen trauert die Erde und verwelken alle ihre Bewohner samt dem Getier des Feldes und den Vögeln des Himmels und auch die Fische des Meeres werden hinweggerafft.“ Es ist natürlich wohlfeil, den Vers wieder einfach als eine den Zusammenhang zwischen v. 2 und 4 störende Glosse zu streichen. Aber er stört den Zusammenhang durchaus nicht, sobald man annimmt, daß Hosea ein allgemeines Weltgericht kennt, von dem dieser Prozeß nur ein Ausschnitt oder richtiger der erste Akt ist, welches er bei seinen Zuhörern als schon bekannt voraussetzt. Er führt denselben nur zu Gemüte: gerade durch eure Sünde kommt es.

Am stärksten tritt uns die Orientierung Hoseas an der Gerichtsverhandlung in C. 5 entgegen. Schon in v. 1 ist fast sicher mit Wellhausen und Nowack zu übersetzen: „Denn euch gilt das Gericht.“¹⁾ Und in v. 5 tritt Gott wieder als Zeuge, das ist abermals als Kläger gegen Israel auf (vgl. 7, 10; der „Stolz Israels“ ist sicher wie Amos 8, 7 Gott, vgl. B.). Und abermals in v. 9 kehrt Hosea zu diesem Gerichtstage zurück, er ist zu übersetzen: „Ephraim wird zur Wüste werden am Straftage; wenn ich Israel richte, verkündige ich Unabänderliches.“²⁾

Drittens sei auch noch darauf hingewiesen, daß der Prophet auch in 9, 7 mit einem Begriffe operiert, der wenigstens stark in die Rechtssphäre hineinschlägt, und zwar abermals als mit einem dem Volke geläufigen, nämlich mit „den Tagen der Heimsuchung, den Tagen der Vergeltung“. Übrigens sieht ihn auch Jesaja (10, 3) als einen allgemein bekannten an. Und im Zusammenhange hiermit sei erwähnt, daß in der Unheilsverkündigung Hoseas geradezu der zentrale Begriff das נִקְּדָה ist, welches, wenn es in malam partem gebraucht wird, doch überall auf der Voraussetzung basiert, daß eine verdiente Strafe eine Zeitlang zwar aufgeschoben, dann aber gerecht vollzogen wird. Das aber gerade ist die Vorstellung von dem göttlichen Richten, die dem Volke schon seit alters geläufig war; vgl. Ex. 20, 5; 32, 34; 34, 7; Num. 14, 18 und dazu Hos. 1, 4; 2, 15; 4, 9; 8, 13; 9, 9; 12, 3.

Amos handelt ebensowenig wie Hosea ausdrücklich vom Weltgerichte; seine Mission ist ja eine ganz andere, er soll Israel verkündigen, daß es dem Untergange geweiht ist. Aber gerade bei ihm muß wieder gefragt werden: ist jenes nicht die stillschweigende, weil allgemein anerkannte Voraussetzung all seiner

¹⁾ Andere wollen nach Analogie von Micha 3, 1 deuten: denn ihr kennt ja das Recht, indes dagegen spricht schon der begründende v. b.

²⁾ Schon der Parallelismus zeigt, daß für נִקְּדָה zu lesen ist נִשְׁפָּטָה . Der יום הַנִּקְּדָה ist auch der Gerichtstag; vgl. Hiob 13, 6, auch Amos 5, 10; Jes. 11, 4; 29, 21.

Reden? Daß er in seinem gewaltigen Einleitungsliede 1, 3—2, 16 einem älteren Stile folgt, ist jetzt fast allgemein anerkannt. Nun aber, welches ist dieser Stil? Es sind Gerichtsurteile, die der göttliche Richter über die Völker der Erde fällt und die nicht widerrufen werden sollen; daher die stereotype Form (vgl. Hammurapikodex § 5, Esther 8, 8). Nicht, daß diese Völker alle zugrunde gehen sollen, ist das Neue, was Amos dem Volke bringt, sondern die Begründung des Urteils, die sittlichen Delikte, sowie, daß Israel am schlimmsten an diesem Gerichtstage wekommt (vgl. 2, 16; diesem gegenüber führt Gott 2, 10 f. auch noch seine eigenen Gnaden-taten ins Feld).

Aber ist nicht auch in seinem ganzen weiteren Buche die Bühne, auf der die Rechtsverhandlung mit dem Volke stattfindet, auf die die Heimsuchung verlegt wird (vgl. 3, 14)¹⁾, die Welt? Haben wir nicht bei dem berühmten Worte von der Heimsuchung der Sünden Israels 3, 2 alle Geschlechter der Erde als Zeugen anwesend zu denken, werden nicht 3, 9 Assur und Ägypten ausdrücklich als solche herbeigerufen, reflektiert nicht das „Erstling der Völker“ 6, 1 auf sie und sind nicht 9, 7 wie die Israeliten auch die Mohren und Philister zugegen, von denen ab sich Gottes Blick hinlenkt auf das (an ihnen gemessene) „sündige Königreich“? Der Gott, den Amos in 9, 1 ff. sieht und der die grause Vernichtung vollzieht, holt sich seine Opfer aus dem Universum zusammen. Ich betone nochmals, das Weltgericht ist bei Amos nur ein ganz leise angedeuteter Hintergrund, aber um so stärker beweiskräftig ist das gerade für unsere Annahme, daß ein Schema, unter dem „das Ende“, der „Tag Jahwes“ betrachtet ist, bereits bei den Zeitgenossen des Amos und deswegen auch schon lange vor ihm das eines Gerichtstages über die Welt und damit auch über Israel gewesen sein muß.

Über die Zeit vor Amos versiegen die sicheren direkten Quellen. Nur daran sei noch erinnert, daß man in dem Lied des Mose, welches wir für voramoseisch halten, dasselbe Schema findet, welches wir bei den meisten vorexilischen Propheten als bereits gegebene Voraussetzung konstatierten: Das Gericht über Israel spielt sich ab unter der Zeugenschaft von Himmel und Erde und als ein Akt im Rahmen eines Gerichts über alle „Dränger“ und „Hasser“ Gottes; 32, 41. Auch hier wird geschildert, wie die Sünden aufbewahrt werden bis zum Tage der Rache und Vergeltung; v. 34 ff. Wenn wir also auch zugeben, dass wir weitere positive Belege für das Alter der Vorstellung eines Weltgerichts nicht besitzen — aber was besitzen wir überhaupt noch an un-

¹⁾ Hier ist v. b α zu streichen, es ist wie in dem ganzen Abschnitte 3, 9—4, 3 nur von der Hauptstadt Samarien die Rede.

mittelbaren Quellen über die altisraelitische Unheilseschatologie? —, so müssen wir doch energisch betonen, daß nach allem, was die vorexilischen Propheten voraussetzen, jene bei ihren Zeitgenossen nicht gefehlt haben kann, daß kein einziger unter diesen Propheten als Schöpfer jener Idee erscheint, alle vielmehr mit ihr als mit einer bekannten, auf die nur gelegentlich angespielt wird, operieren.

Bestätigt wird dieser unser Rückschluß nun dadurch, daß es sich in den ältesten Quellen auf Schritt und Tritt zeigt, wie sehr man das Tun Gottes überall unter dem Gesichtspunkt des göttlichen Richtens betrachtet hat (vgl. Gen. 16, 5; 30, 6; Ex. 5, 21; 23, 7; 32, 33; 1 Sam. 3, 13; 24, 15; 25, 39; 2 Sam. 18, 19. 31). Die Rechtsprechung ist die vornehmste Funktion, die in seinem Namen vollzogen wird (vgl. Ex. 18, 19 f.; Deut. 33, 10 usw.). Und dieses sein Richten beschränkt sich nach der Meinung Altisraels nicht nur auf Israel, sondern erstreckt sich auch auf die Völker. Wie der Elohist ihn als Richter der Ägypter und Amoriter auffaßt (vgl. Gen. 15, 14. 16; Ex. 9, 27; 10, 16), so betrachtet ihn der Jahwist ohne weiteres als Richter der ganzen Erde (vgl. Gen. 6, 13; 7, 1). Wenn also überhaupt die Eschatologie in Altisrael eng mit der Religion verflochten war — und zum Beweise dessen dient ja der eine Ausdruck „Tag Jahwes“ —, so ist es eigentlich a priori sicher, daß man sich das Handeln Jahwes an demselben Israel wie den Völkern gegenüber auch als ein Richten vorgestellt hat. Und auf einen Punkt sei wenigstens noch hingewiesen, der uns auch schon für die älteste Zeit diese Anschauung geradezu gewiß macht, ich meine den, daß Israels Siege über seine Feinde als „Gerechtigkeitstaten Jahwes“ bezeichnet wurden, was doch vorwiegend den Gedanken involviert, daß sein Lenken der Schlachten und der Geschehnisse der Völker ein gerechtes Richten sei; vgl. Richt. 5, 11; 5 Mos. 33, 21 (auch Micha 6, 5; 1 Sam. 12, 7).

Nun hat Greßmann (S. 297) zum Beweise dafür, daß das Bild des Gerichts nur künstlich — also auch relativ spät — mit der Eschatologie verknüpft sei, darauf hingewiesen, daß sich ein Gericht ja niemals über die leblose Natur erstrecken könne, deren Untergang beim Weltende vorausgesetzt sei. Aber diese Erwägung hätte nur Gültigkeit für die späteren Propheten (etwa seit Jeremia), sie fällt aber hin, wenn die Verbindung schon aus der altisraelitischen Zeit stammt. Gerade in dieser Verbindung zwischen der Bestrafung der vernunftlosen Kreatur und Gericht zeigt sich die Nachwirkung der Periode, da man es für selbstverständlich hielt, daß der Acker verflucht sei um des Menschen willen (Gen. 3, 17; 5, 29; vgl. 4, 11), daß es unreines Land gebe, Amos 7, 17, da die Städte, die Jahwe als „Bann“ verfielen, mit allem, was darinnen war, verbrannt werden mußten, Jos. 7, 24; vgl. Ex. 21, 28. Die poetische Naturbeseelung finden wir zwar in der ganzen ferneren alttestamentlichen

Entwicklung, insbesondere gerade in dem Verhältnis der Natur-objekte Gott gegenüber. Nicht nur empfängt die belebte Kreatur mit Bewußtsein ihre Speise von Gott, lobt ihn, schreit zu ihm usw. (Ps. 104; 145; 147), nicht nur empfangen Storch, Turteltaube und Kranich ihr Gesetz von ihm (Jer. 8, 7, vgl. 27, 6 b; 28, 14 b.), nein, dasselbe gilt auch vom Meere (Jer. 5, 22; Hiob 38, 10 f.; Ps. 96, 11; 98, 7). Aber bei den Propheten haben wir doch dem parallel schon die Reflexion: „Wendet sich dein Zorn wider Ströme?“ Hab. 3, 8, und deswegen die bewußte Motivierung: „Wegen der Missetat Jakobs dies alles“ Micha 1, 5; Jer. 2, 7; 3, 2 usw. Die hätten deswegen nie neu schaffend eine Verbindung zwischen den beiden Gedanken: Gericht und Naturvernichtung hergestellt. Dieselbe muß viel älter sein.

Und wenn endlich Greßmann, ebenfalls um die Gerichtsvorstellung als etwas ganz Peripherisches in der Eschatologie erscheinen zu lassen, sagt: „Die Bestrafung am Ende der Welt wird gewöhnlich nicht durch ein Gericht, sondern durch eine Katastrophe oder einen Kampf vollzogen“, so liegt auch hier nach unserer Meinung eine durchaus richtige Beobachtung zugrunde, aber es wird in dieser These ein Aut-Aut geschaffen, welches für den Altisraeliten nicht existierte. Gerade durch Kriege, Seuchen und Katastrophen richtete Jahwe nach der Volksmeinung, vgl. Richt. 5, 11; 2. Sam. 18, 19; 24, 13 ff.; Ex. 22, 23; Hunger, Pest, Seuchen und wilde Tiere sind nach Deut. 32, 23 die Pfeile Gottes, und wiederum durch seine Pfeile vollzieht er nach v. 41 f. sein Gericht. Mag man sich vereinzelt auch in älterer Zeit schon mehr nüchtern, wie es sich später das Danielbuch vorstellt (7, 9 ff.), das Gericht ausgemalt haben nach dem genauen Vorbilde des irdischen (vgl. Ex. 32, 33; Jes. 4, 3), durchschnittlich glaubte Altisrael dasselbe doch gerade in den geschichtlichen Katastrophen zu erleben.

B. Schon zweimal haben wir betont, daß trotz allem der Auffassung Greßmanns eine durchaus richtige Beobachtung zugrunde liegt. So gewiß sich beweisen läßt, daß die Voraussetzung des künftigen Gerichts überall schon vorhanden ist, so wenig darf gesagt werden, daß diese Vorstellung die eigentlich zentrale der Volkeseschatologie war, die die anderen alle unter sich begreift bzw. gar dieselben erst hervorgerufen hat. Ganz abgesehen davon, daß dann doch häufiger, als es geschieht, die sonstigen Vorstellungen (die vom Erdbeben, von der Pest usw.) ausdrücklich als Werkzeuge des Richtens Jahwes hätten bezeichnet und die Sünde Israels bzw. der Völker als der Grund ihrer Sendung hätte genannt werden müssen, es gibt einzelne unter ihnen, die von Hause aus dem Gerichtsgedanken disparat gegenüberstehen (besonders die des schlechthinigen Wegraffens aller Kreatur) und daher nur durch

eine höhere Einheit mit ihm zusammengefaßt und verbunden sein können.

Welche aber ist dies? Diese Frage existiert für Greßmann nicht, weil, wenn man von der Gerichtsvorstellung absieht, scheinbar eine naturmythologische Eschatologie übrig bleibt, bei der nur die Art der Weltkatastrophe mannigfach variiert ist. Sollte uns nun aber nicht auch hier vielleicht, wenn wir die richtige Antwort finden wollen, die spätere Zeit den richtigen Fingerzeig geben, wie man schon im Altertum die disparaten Vorstellungen verbunden hat? Dieselben Psalmen, die vom Weltgerichte Gottes singen, wollen eigentlich — das hat Greßmann durchaus richtig betont — nicht dies, sondern die Weltherrschaft, das Königtum Jahwes feiern, sein Kommen zum Regierungsantritt (vgl. Ps. 93; 95; 99). Gleiches gilt von Deuterocesaja (52, 7) oder Deuterosepharja (14, 1. 9): jenes ist das Ziel aller Wege Gottes, das Gericht ist ein Accidens desselben.

Ist nun aber nicht letztlich bei den vorexilischen Propheten sowohl in dem, was sie selbst neu verkünden, wie in dem, was sie als Volksanschauung voraussetzen, der tiefste Grundgedanke derselbe, ist nicht das, worauf ihre ganze Eschatologie hinausläuft, die große göttliche Theophanie zwecks Antritt seines absoluten Weltregiments? Die Tätigkeit des antiken Königs hat drei Seiten, einmal er ist der Helfer und Retter seiner Untertanen, darauf werden wir in Kapitel II geführt werden, er ist zweitens der eigentliche und oberste Richter seines Volkes (vgl. 1 Sam. 8, 6. 20 usw.), den Reflex dieser Vorstellung haben wir in A. gefunden, und er ist drittens der, der alle Feinde innerhalb wie außerhalb seines Volkes niederwirft, vgl. 1 Sam. 8, 20; 10, 27; 11, 12; 2 Sam. 18, 28. 32; dieser Zug gehört geradezu zum Stile aller Lieder, die eine Thronbesteigung des Königs feiern, vgl. Ps. 2, 8 ff.; 21, 9—13; 110, 2 ff., auch 45, 6; 89, 23 f.; 2 Sam. 7, 9 usw. In diesem Gedanken besitzen wir den Schlüssel zu allem, was in der Unheileseschatologie dem Gerichtsgedanken disparat gegenübersteht. Und in dem Gedanken der kommenden Gottesherrschaft, des kommenden Gottkönigtums haben wir die gesuchte Einheit gefunden; verbinden sich nicht in ihr alle disjecta membra der Eschatologie?

Doch man sagt vielleicht: das ist Konstruktion auf Grund der jüngeren Literatur, bei den vorexilischen Propheten spielt das Weltkönigtum Jahwes doch noch gar keine Rolle, noch nicht einmal sein Königtum über Israel, welches man am liebsten erst aus der Zeit nach dem Sturze des irdischen Königtums durch die Babylonier ableiten möchte. Aber, was zunächst das letztere anbetrifft, so hat man sich etwas zu stark irreleiten lassen durch das äußerlich seltene Vorkommen des Königstitels für Jahwe. Böhmer („D. alttest. Unterbau des Reiches Gottes“ S. 89 ff.) hat seinerzeit

sehr übersichtlich zusammengestellt, wie teils infolge des irdischen Königtums, teils auch aus Exklusivität gegenüber dem kananäischen Moloch seit der ältesten Königszeit jene Bezeichnung (genau wie die als Baal) sehr stark zurückgetreten ist. Aber auch schon er hat betont, wie bereits Jesaja wieder „die Fessel gesprengt“ habe, vgl. 6, 6; Jer. 8, 19. Was aber hier noch viel mehr betont werden muß: der Gedanke ist tatsächlich immer geblieben, er kommt ja genau so wie im Melek auch in dem immer gebrauchten Adonaj bzw. Haadon zum Ausdruck (vgl. Amos 7, 1; Jes. 1, 24; 3, 1; 10, 16 usw. usw., dazu 2 Sam. 4, 8; 1 Kön. 1, 17 f.; Ps. 110, 1) und fast noch unmittelbarer in dem יְהוָה יִקְרָא „Majestät Jaqobs“, Am. 8, 7; Hos. 5, 5; 7, 10, welches auch ein Titel des Königs ist (Am. 6, 8).¹⁾ Was aber Jahwes Herrscherstellung über die Grenzen seines Volkes hinaus anbetrifft, so genügt ja eigentlich schon der Hinweis auf den Titel יְהוָה צְבָאוֹת, den er seit alters und dann speziell auch beim Elias, Amos und Jesaja führt, um jene zu erweisen. Denn mag die Deutung desselben sonst noch so unsicher sein, so ist doch das eine ganz gewiß, daß die Deutung auf Israels Schlachtreihen erst ganz jungen Datums ist (vgl. 1 Sam. 17),²⁾ daß Jahwe ursprünglich durch sie als der Führer kosmischer oder himmlischer oder dämonischer Mächte bzw. Scharen bezeichnet wurde, womit seine Machtsphäre mindestens unendlich weit über Israels Grenzen hinaus fiel.

Doch gehen wir auf die Sache selbst ein: haben schon die vorexilischen Propheten die dereinstige Weltherrschaft Jahwes und ein ausdrückliches Kommen desselben zu ihrem Antritt, eine Theophanie erwartet? Vom Habaquq kann es sicher nicht geleugnet werden. In dem gewaltigen Psalm, der sein Buch beschließt, schildert er ja gerade, wie Jahwe in voller Kriegsrüstung kommt, die Erde vor ihm zergeht, und er in einem gewaltigen Kampfe alles niederwirft, was ihm Feind ist: „Im Grimm beschreitest du

¹⁾ Das ist bis jetzt allerdings meines Wissens noch nicht erkannt, wie wohl überhaupt übersehen ist, daß Amos offenbar absichtlich den Königstitel für irdische Herrscher meidet, vgl. 1, 3—2, 3; 7, 9; 8, 3 (7, 1 ist natürlich, auch wenn hier das Melek sich auf Israels Könige beziehen sollte, kein Gegenbeweis). Offenkundig ist 6, 1—7 eine Polemik gegen den Hof in Samarien, in v. 1b lese ich „und wie Gott sind sie im Hause Israels“, was durch den wohl auch auf Jerobeam II gedichteten Ps. 45 eine gute Illustration erhält, und danach bestimmt sich auch die Deutung von v. 8. Auch Ps. 47, 5 ist nur diese Deutung möglich (vgl. d. אֱלֹהִים).

²⁾ Daß z. B. Amos das Wort noch nicht in diesem Sinne verstanden hat, ist ganz evident; er braucht es gerade immer da, wo es sich um Israels Vernichtung handelt. Das wahrscheinlichste ist mir wie Delitzsch und Duhm die Beziehung auf die Geisterheere und himmlischen Mitkämpfer Jahwes, vgl. 1 Kön. 19, 10, 14; 22, 19; II 6, 17; aber auch Richt. 5, 20; Jos. 5, 13 ff.

die Erde, im Zorn zerdrischst du Völker“ C. 3.¹⁾ Bei Zephanja ist der mit der Vertilgung aller Kreatur einsetzende Tag Jahwes zweifellos ein solcher, an dem er selbst erscheint, schon wird das „Stille“, welches seine Annäherung anzeigt, vor ihm hergerufen, 1, 7 (vgl. Hab. 2, 20; Sach. 2, 17; Am. 6, 10), in 1, 14 tritt er vielleicht als Kriegsheld auf,²⁾ jedenfalls fallen die Kuschiten als Durchbohrte seines Schwertes, 2, 12, und der Tag läuft darauf hinaus, daß die Völker einerseits versammelt werden, damit der ganze Grimm Gottes über sie ausgegossen wird, daß andererseits ihre Lippen umgewandelt werden, so daß „sie alle den Namen Jahwes anrufen, ihm dienen mit einer Schulter“, 3, 8 f.³⁾ Nach Micha ist es gerade Gottes Weltplan, daß alle Völker vor Jerusalem versammelt werden wie Garben auf die Tenne, um dort zerstampft zu werden, „damit du Jahwe ihre Beute und dem Herrn der ganzen Erde ihre Schätze bannest“, 4, 12 f., während er selbst als König auf dem Zion herrschen will 4, 7.⁴⁾ Von seiner Theophanie, die nach 1, 2—4 sein Weltgericht einleitet, haben wir schon oben gehört.

Wenn wir von Jesaja überhaupt nichts anderes besäßen, als den Gesang der Seraphim: „Heilig, heilig, heilig ist Jahwe Zebaoth, Fülle der ganzen Erde ist seine Majestät“, so wäre, meine ich, uns damit schon unerschütterlich verbürgt, daß diesem Propheten eine künftige, allgemein anerkannte Weltherrschaft Jahwes gewiß gewesen ist. Aber er sagt es ja auch an anderen Stellen ausdrücklich. Auch er rechnet offenbar mit einem die ganze Natur in Mitleidenschaft ziehenden Kampfe Jahwes mit allen Völkern, die ihm Feind sind, mag dem bisweilen auch im Hinblick auf Assur eine spezielle Spitze gegeben werden, der Kampf Gottes mit „den Völkern“ steht überall dahinter und, wie er enden wird, ist klar: hier gibt es nur Vernichtung oder Anerkennung seiner Herrschaft, vgl. 10, 26. 33 f.; 17, 12—14; 28, 21; 29, 5—7; 30, 27 f.; 31, 4 f.; 33, 10—12. Und überall in diesem Kampfe sind Feuer, Erdbeben, Sturm, Schwefelbäche seine Waffen und Bundesgenossen. Doch am grandiosesten wird uns die Erscheinung des „Schreckens Jahwes und der Pracht seiner Majestät“, deren Endresultat ist, daß „Jahwe allein erhaben ist“, in dem Liede von dem Tage Jahwes, 2, 6—21, geschildert. Schlechthin alles, was hoch ist auf Erden, muß vor ihm in den Staub sinken, Bäume, Berge, Türme und Schiffe. Der Abschnitt ist dadurch aber noch von ganz besonderer Bedeutung, daß er uns handgreiflich zeigt, wie Jesaja

¹⁾ Zu der Echtheitsfrage vgl. meine „Einleitung“ S. 100.

²⁾ Nach Jes. 42, 13 wird doch zu lesen sein יִצְרֶה שָׁם בְּקִבּוֹר: er stößt dann den Kampftruf aus wie ein Held.

³⁾ Vgl. „Einleitung“ S. 101.

⁴⁾ Vgl. „Einleitung“ S. 97.

hier nur eine viel ältere Tradition ausgestaltet. Er will Judas Sünde geißeln, das seinen Gott verlassen hat und daher ins Gericht muß.¹⁾ Davon aber handelt er nur in der ersten Strophe v. 6—8, Judas Sünden sind hineingestellt in einen ganz anderen Rahmen, der damit ursprünglich gar nichts zu tun hat, vielmehr von der Niederwerfung der Menschheit und alles Hohen auf Erden, was dem einzig Erhabenen Rang und Herrschaft streitig machen könnte, handelt (vgl. den Refrain v. 9 u. 11, 17 u. 19 und die zweite Strophe v. 13—16).²⁾ Diese Ausmalung des Tages Jahwes weist uns also abermals zwingend weiter zurück.

In Hoseas Predigt ist der eigentliche Endzweck, dem alles zustrebt, die Wiederherstellung des zeitweilig zerstörten Liebesverhältnisses zwischen Gott und seinem Volke; zeitweise wird dieses aus Palästina, Gottes Hause, vertrieben werden. Da ist eigentlich weder Anlaß noch Möglichkeit gegeben, auf Gottes Verhältnis zur Welt, zu den Völkern zu sprechen zu kommen. Um so wichtiger aber ist, daß sich neben jenem Gedanken auch die umgekehrte Betrachtungsweise findet; nicht nur Israel wird weg von Gott vertrieben, nein, auch er zieht sich zurück an „seinen Ort“, und dann sieht Israel sehndend der Zeit entgegen, da „er kommt“, 5, 15; 6, 3; 10, 12; 14, 6. Er will jeden Verkehr mit ihm abbrechen, 3, 3, ja, hat sich ihm bereits entzogen, 5, 6. Daraus geht jedenfalls hervor, daß auch ihm die Vorstellung von der Endzeit als von einem Kommen Gottes geläufig gewesen ist, obwohl sie zu dem Bilde, von dem er eigentlich überall ausgeht, gar nicht recht paßt, sich vielmehr mit demselben stößt. Im übrigen zeigt sich ja gerade in seiner Verurteilung des Königtums seiner Zeit (8, 4; 13, 10 f.), daß er wie weite ernste Kreise des Volkes (vgl. 1 Sam. 8, 7 usw.) gerade auch durch dies das richtige Verhältnis zwischen Jahwe und Volk bedroht gesehen hat; was heißt das aber anders, als daß er in Jahwe selbst den Herrscher seines Volkes sehen wollte, wenn er auch den diskreditierten Titel für ihn nicht braucht, sondern „Schöpfer“ 8, 14, „Retter“ 13, 4 und doch wohl auch „Vater“ 11, 1 vorzieht?

Die eigentliche Aufgabe des Amos ist, Israel wegen seiner Sünden den Untergang zu verkünden, zu eingehenderen eschatologischen Exkursen in bezug auf die Welt hat auch er daher in seinen Gerichtsreden keinen Anlaß. Doch um so bedeutungsvoller

¹⁾ Ich sehe nach dem Kontexte keine andere Möglichkeit, als in v. 6a das Volk Subjekt und *אֱלֹהֵי* im Sinne von Stammgott Objekt sein zu lassen; vgl. zum Gedanken 5 Mos. 32, 15; Jer. 15, 6. Diese Bezeichnung Gottes (eigentlich „Oheim“) ist uns sonst nur in Eigennamen erhalten, aber das gilt von *אֱלֹהֵי* Jes. 5, 1 genau so.

²⁾ Wir kommen auf die Gliederung und den Inhalt des Liedes so gleich noch einmal zurück.

ist es abermals, daß auch er diesen Untergang sich vollziehen sieht in Verbindung mit einem von Zion aufsteigenden Gewitter, in dem Gott selbst agiert und zunächst alle Nachbarreiche vernichtet, 1, 2—2, 5, daß dieser dann in erster Linie seine Spitze auch gegen alles Hohe, Starke und Prachtige in Israel kehrt (2, 14—16; 3, 15; 6, 8 usw.). Und an einer anderen Stelle schildert er das kommende Unheil als ein Tod und Verderben um sich verbreitendes Hindurchschreiten Jahwes durch die Mitte seines Volkes, 5, 17. Und gerade mit diesem Gedanken assoziiert sich ihm der Tag Jahwes, 5, 18 ff. Ja, noch auf etwas anderes möchte ich die Aufmerksamkeit hinlenken. Dreimal im Amosbuche finden wir die merkwürdigen, diesem spezifisch eigentümlichen hymnologischen Einschübe: 9, 5 f. hinter der grausigen Theophanie zum Vertilgungsgerichte; 5, 8 f. jetzt an unmöglicher Stelle, von Hause aus wohl neben 5, 17 geschrieben, wo ebenfalls von einem Kommen Gottes die Rede ist. Dementsprechend haben wir allen Grund, auch in 4, 12 f. anzunehmen, daß hier einmal als Krönung der vorausgehenden Plagen vom Erscheinen Gottes selbst die Rede war, wovon in v. 12 b wahrscheinlich noch ein Rest steckt (vgl. 1 Kön. 19, 11 ff.; Hiob 38, 1—3).

Könnten wir den Gedanken eines künftigen Kommens Jahwes zwecks Antritt seiner Weltherrschaft in der Form eines gewaltigen Kampfes mit allem Widergöttlichen und unter Begleitung ziemlich stereotyp wiederkehrender Naturschrecken nun auch jenseits des Amos nicht weiter ausdrücklich beweisen, so müßten wir doch schon auf Grund des bei den Propheten nachgewiesenen Tatbestandes annehmen, daß derselbe bereits lange zuvor vorhanden und fest geprägt war. Aber tatsächlich können wir auch in diesem Falle die Spuren noch weiter rückwärts verfolgen. Mit dem Schlachtruf: „Erhebe dich Jahwe, es sollen sich zerstreuen deine Feinde“, zog Israel einst der Lade nach von Ort zu Ort und seinen Feinden entgegen, Num. 10, 35 f. Daß Jahwe König Israels sein wollte und dies sein Amt unter Donner und Blitz, Erdbeben und vulkanischen Eruptionen angetreten habe, das war ganz gewiß schon altisraelitische Überlieferung, Ex. 19, 6. 18 ff. (vgl. Richt. 8, 23); dieser Theophanie aber war der Gotteskampf teils mit den Ägyptern, 15, 21, teils mit den Amaleqitern, 17, 14—16, die beide in uralten Sprüchen verewigt sind, vorausgegangen. Daß in dieses Gottkönigtum auch die Geschichte Israels auslaufen müsse, feiern die Bileamsprüche: „Königsjubiläum erschallt in ihm“, 4 Mos. 23, 21. Eng aber ist damit auch die Erinnerung an den vorausgegangenen Gotteskampf verbunden: „Gott, der sie aus Ägypten herausführte, wie eines Wildochsen Hörner hat er“, 23, 22, und eingehender: „Mächtiger als Agag (bzw. Gog) ist sein König und sein Königtum erhebt sich. Gott, der es aus Ägypten heraus-

führte, wie eines Wildochsen Hörner hat er“ 24, 7, 8a.¹⁾ Auch hier sind Ägypten und Amaleq²⁾ die Feinde. In 24, 20 ff. folgen dann Vernichtungssprüche über einzelne Völker. Und ganz derselbe Gedanke begegnet uns im Eingange des Mosesegens. Ist hier leider im übrigen der Text auch stark korrupt, das Doppelte ist sicher, daß er mit der Sinaitheophanie beginnt und im Anschlusse daran Jahwes Königtum feiert: „Und er ward König in Jeschurun, da sich die Häupter des Volkes versammelten, insgesamt die Stämme Israels“, Deut. 33, 5. Aber auch noch das Weitere wird sich meiner Meinung nach mit höchster Wahrscheinlichkeit sagen lassen, daß dann unmöglich sich auch schon v. 3 auf Israel beziehen kann, daß hier vielmehr (von מִצְרַיִם in v. 2 an) auch wieder von dem vorausgegangenen Vernichtungskampfe mit „den Völkern“ die Rede gewesen sein muß.³⁾

Aber auch dafür, daß der Gedanke schon in Altisrael ganz andere Dimensionen angenommen hat, besitzen wir einige positive Andeutungen. Und zwar führe ich zunächst das Deboralied (Jud. 5) ins Feld. Den Titel „König“ finden wir hier für Jahwe nicht, derselbe wird hier sogar scheinbar mit besonderer Betonung den Kananäern reserviert v. 3, 19, wohl aber ist Jahwe nicht nur der Heerführer (v. 13, 23), sondern auch der „Machthaber“, „Lenker“ Israels (v. 7, 11).⁴⁾ Als solcher kommt er nun aber in herrlicher Theophanie unter Gewittererscheinungen und Erdbeben von Seir her (v. 4, 5), sammelt seine Scharen, die Stämme um sich (v. 12—18), in seinen Kampf mit den Feinden greifen die Gestirne vom Himmel ein (v. 20) und eine Wasserflut rafft sie hinweg (v. 21). Dann wird Fluch und Segen ausgeteilt (v. 23—30). Man sieht, hier steht auf jeden Fall ein anderes, größeres Ereignis hinter dem einfach historisch gegebenen: der erscheinende und seine Feinde in wunderbarer Weise niederwerfende Jahwe soll gepriesen werden (v. 2 und 3). Der Aufruf im Beginn des Liedes wendet sich an die Könige der Heiden, auch sie sollen Jahwe die Ehre geben. Ich möchte freilich glauben, daß man dem Liede die Spitze, auf die es nach v. 2—5 hinauslaufen soll, abbricht, wenn man v. 31, wie es jetzt geradezu allgemein Mode ist, für späteren Zusatz hält; ist er aber echt, so wird noch ausdrücklich gesagt, daß das Lied

¹⁾ v. 8b gehört vielleicht hinter 9a, womit er sich auf Israel beziehen würde. Im anderen Falle würde hier der Gotteskampf noch spezieller, etwa wie Hab. 3, 13, 14 ausgemalt.

²⁾ Hab. 3, 7 dafür Äthiopien und Midian.

³⁾ Der großen Versuchung, hier nach Hab. 3, 5, 12 zu emendieren, widerstehe ich, nur verweise ich auf die Möglichkeit zu lesen: בָּרַךְ הוּא עֲשִׂים, vgl. Hab. 3, 12; Jes. 54, 16. Über die קְדָשִׁים s. S. 141.

⁴⁾ Die israelitische „Bauernschaft“ in v. 11 hineinbringen ist geschmacklos, vgl. vielmehr Hab. 3, 14.

den sonnengleichen Triumphzug Jahwes über alle seine Feinde auf Erden feiern will.¹⁾

Und noch deutlicher tritt dieser Gedanke ja hervor in dem sog. Schilfmeerlied Ex. 15, welches in die Richterzeit zu datieren ich guten Grund zu haben glaube.²⁾ Jahwe erscheint als Krieger, wirft durch den Sturmwind (v. 10) den Feind mit seinem Heere in die Fluten, Schrecken ergreift alle Nachbarvölker, hat er doch damit sich auch als der mächtigste aller Götter bewährt (v. 11). Nun wird er König sein in alle Ewigkeit (v. 19). Ich denke, man wird sich nicht dem Eindruck entziehen können, daß diesen sämtlichen altisraelitischen poetischen Produkten ein und dasselbe Schema zugrunde liegt, eine Hoffnung auf ein wunderbares Kommen Jahwes zum Siege über die Welt, und es ist eben dasselbe, welches wir auf Grund der vorexilischen Prophetenschriften als das altisraelitisch-eschatologische haben postulieren müssen.

Einen doppelten Einwand wird man nun gegen diese unsere Auffassung erheben. Zunächst wird man sagen, eine derartige Erwartung Altisraels sei unmöglich gewesen, weil dasselbe doch angenommen habe, daß Jahwe seit der Sinaimanifestation in Israels Mitte sei und in Palästina bzw. an den Heiligtümern des Landes Wohnung genommen habe. Deswegen hätte man sein Kommen nicht erst von der Zukunft erwarten können, wohingegen die Propheten dies Band zwischen Jahwe und dem Tempel bzw. den sonstigen Landesheiligtümern erst zerschnitten hätten. Ich kann natürlich hier die Frage des Wohnens Jahwes nicht in extenso behandeln, aber das läßt sich doch in Kürze beweisen, daß jene Behauptung sich zu einseitig leiten läßt von einer Volksanschauung, die allerdings stets in Israel vorhanden gewesen ist, die besonders in der jahwistischen Schrift (vgl. Ex. 33, 14—16) Ausdruck gefunden und an den alten Landesheiligtümern wie in dem Glauben an Jahwes Ladenthronszitz (vgl. 1 Sam. 4, 4; Ps. 24) und später an sein Wohnen im Tempel von Jerusalem fest verankert war. Ihr aber hat seit alters eine andere gegenübergestanden, die darauf hinauslief, daß Gott gerade nicht in der Mitte seines Volkes wohnen könnte, weil es dann vor seiner Nähe vergehen müsse, die ihn nur zu besonderen Offenbarungen zu seinem Volke „herabsteigen“ ließ und seinen eigentlichen Wohnsitz, sei es im Himmel, sei es auf den Bergen des fernen Südens, sei es geheimnisvoll an „seiner Stelle“ suchte. Es ist die Auffassung, die uns als die

¹⁾ Das אֶרֶץ wäre allerdings „deuteronomisch“, doch lies אֶרֶץ; vgl. Hos. 11, 1.

²⁾ Vgl. „Einleitung“ S. 19f. Der Elohists hat, was oft nicht beachtet wird, dies Lied auf Israels Hinführung zu dem Paradiesberge, dem Horeb, wo Jahwe König wurde, umgedeutet.

elohistische sicher schon in vorprophetischer Zeit begegnet, die in Ex. 33, 5 wie in der Tradition von dem Offenbarungszelt 33, 7—11 zu bewußtem Ausdruck gekommen ist, die in gewissem Sinne schon Nathan gegenüber David vertreten hat (vgl. 2 Sam. 7, 6)¹⁾, die in der Erzählung von der Wanderung Elias zum Horeb sich spiegelt, 1 Kön. 19, und von der aus später Amos 5, 4f.; 4, 4 und Hosea 5, 6. 15²⁾ gegen das Suchen Gottes an den Landesheiligtümern, Micha 3, 11 und Jeremia 7, 10 ff., gegen das Pochen, ihn im jerusalemischen Tempel in der Mitte zu haben, polemisiert haben. Sie alle haben den Glauben an den Gott vertreten, der nicht ein Gott der Nähe, sondern der Ferne sei (vgl. Jer. 23, 23f.), der, so gewiß er auch einst auf dem Sinai mit dem größten aller Propheten zusammengekommen sei, doch jedesmal zwecks weiterer Offenbarungen erst kommen müsse von fernher (Jes. 10, 3; 30, 27 ff.), von seinem Orte (Hos. 5, 15; 6, 3; 10, 12), aus dem Himmel (Micha 1, 2 ff.). Stellenweise kreuzen sich diese beiden Anschauungen, sagen wir einmal die jahwistische und die elohistische; bei Jesaja sind zweifelsohne beide vorhanden, wie übrigens schon Westphal („Die Wohnstätten Jahwes“ S. 181) richtig betont hat. 6, 3 lobsingt die Seraphim dem Gott, dessen Majestät die Erde erfüllt, 30, 27 ff., vgl. 10, 3 kennt auch er den Gott, der von fernher kommt, 8, 18 wohnt er aber für ihn wie für das Volk auf dem Zion und 18, 4 spricht er doch auch wieder geheimnisvoll unbestimmt von „seinem Ort“. Und am interessantesten in dieser Beziehung ist Jeremia. Derselbe

¹⁾ Er faßt Gott auf als einen „Wanderer“, wie es später Jer. 14, 8 ausdrückt.

²⁾ Ich möchte noch auf eine Stelle aufmerksam machen, in der dieses Bewußtsein bei Hosea zu besonders klarem Ausdruck kommt, ich meine 11, 8. 9. Der Prophet weist die Annahme zurück, als wolle und könne Gott Israel den Garaus machen wie einst Adma und Zeboim. Das begründet er v. 9b damit: „denn ein Gott bin ich und nicht ein Mann in deiner Mitte, ein Heiliger und komme nicht in die Stadt“. Die nordisraelitische Paralleltradition zu dem Untergange von Sodom und Gomorrha besitzen wir sonst leider nicht mehr; aus dieser Stelle aber ersehen wir, daß sie existiert hat und wohl ähnlich wie der Jahwist erzählt hat, daß „die Männer nach Sodom kamen“. Gen. 19, 1. Und an einer derartigen Erzählung orientiert Hosea sich, indem er sagt: so kann mein Gott nicht handeln. Seine Nähe wirkt allerdings vernichtend, aber deswegen begibt er sich nicht in die Mitte des Volks, vgl. Ex. 33, 5; 1 Sam. 6, 20, er ist, wie auch der „Heilige“ von Jes. 6, 3 der, der die Erde erfüllt. Dieselbe Art, mit der alten Geschichte zu operieren, finden wir bei Hosea ja auch 9, 9f.; 10, 4—14, und die Echtheit der Stelle ist bereits durch das „Adma und Zeboim“ gewährleistet. Die herrschende Exegese zerstört vollständig den Versbau. Nehmen wir hiernach Hosea beim Worte, so sehen wir, daß wir die Bezeichnung Palästinas als „Haus Jahwes“ bei ihm uns in Anführungsstrichen vorstellen müssen (8, 1; 9, 15), er spricht da vom Standpunkte der Volksanschauung aus.

Prophet, der es ausdrücklich vermeidet, in C. 7 von einem Wohnen Jahwes im Tempel zu reden, und statt dessen sich zu dem Gotte in der Ferne bekennt, der Himmel und Erde erfüllt (23, 23f.), eignet sich doch, sobald er fürbittend für das Volk spricht, dessen Gedanken an: „Warum bist du wie ein Fremdling im Lande und wie ein Wanderer, der nur einkehrt zum Übernachten? — Und du bist doch in unserer Mitte, o Jahwe.“ (14, 7—9.)

Jene, sagen wir also, elohistische Richtung, die sich wie ein roter Faden durch Israels Geschichte hindurchzieht, ist recht eigentlich die Geburtsstätte der Eschatologie, die ausschaut nach dem Gotte, der „kommen soll in großer Pracht und Herrlichkeit“, der zwar seinerzeit schon König Israels geworden ist, auf dessen Weltkönigtum man aber harrt. Und, wenn wir kein anderes Dokument hätten als das Deboralied, so wären wir bereits zu der Behauptung berechtigt, daß diese Erwartung parallel der anderen Anschauung, Gott bereits in der Mitte zu haben, in Israel schon gelebt hat, so lange es auf dem Boden Palästinas weilte.

Und der zweite Einwand, der gegen unsere ganze Auffassung erhoben werden könnte und der tatsächlich in gewissem Sinne auch schon von Greßmann (S. 296) gemacht ist, ist der, daß dieselbe doch involviere, daß Jahwe zur Zeit noch nicht König der Welt sei. Das aber setze den Polytheismus voraus, und so nimmt Greßmann da, wo uns in nachexilischen Psalmen die Erwartung einer künftigen Besteigung des Weltthrones durch Jahwe begegnet (besonders Ps. 47; 93; 97 usw.), eine aus der Fremde stammende Tradition an, die von Israel umgedeutet sei. Demgegenüber möchte man nun allerdings sofort fragen, war denn dazu erst eine ausländische Tradition nötig, sah man es nicht tagaus tagein, daß die anderen Völker andere Götter verehrten, daß sie nichts wußten von Jahwes Herrlichkeit, und glaubte das alte Israel nicht selbst an die Existenz jener (1 Sam. 26, 19f.)? Mußte nicht also ohne weiteres gerade ihm die Zukunftserwartung sich so gestalten, daß eine Zeit kommen werde, da alle anderen Götter durch Jahwe entthront werden, da ihre Nichtigkeit etwa so erwiesen würde wie die der Baale durch das Gottesgericht und Schlachtfest vom Karmel, 1 Kön. 18?

Ich glaube aber, daß wir uns nicht nur auf solche allgemeinen Erwägungen zu stützen brauchen, daß wir noch tatsächliche Spuren einer derartig gestalteten altisraelitischen Zukunftserwartung aufweisen können, obwohl dieselben natürlich durch die spätere, auch theoretisch monotheistische Ära kräftig verwischt sind. Auf einen nachexilischen Psalm, in dem uns noch die Erwartung eines Gerichtes über die Götter entgegentritt, haben Gunkel und Greßmann mit Recht aufmerksam gemacht, es ist der 82. Ps. „Einst habe ich gesagt, daß ihr Götter seid, Söhne des Höchsten ihr alle!

Aber jetzt sollt ihr sterben wie Menschen, wie einer der Fürsten fallen.“ (v. 6f.) Und das Lied endet: „Denn erben wirst du alle Völker.“

Dieselbe Deutung aber wird man anwenden müssen bei einem Liede, das für vorexilisch zu halten wir allen Grund haben, bei Ps. 29. Gewöhnlich deutet man ihn als einen Gewitterpsalm. Aber dabei hat noch keiner die Brücke von v. 9 zu v. 10 schlagen können. Die Flut, von der hier die Rede, ist die kommende große Weltflut (die sich nach Jes. 54,9 nicht wieder erneuern soll), nach der Jahwe als König des Alls allgemein anerkannt werden wird, deren Vorboten das Gewitter und Erdbeben von v. 3—8a sind. Deswegen werden zugleich mit der Ankündigung dieser die Götter aufgefordert, Jahwe in heiligen Gewändern zu huldigen (v. 1 u. 2); in seinem Palaste erkennt ihm dann jeder die Majestät zu (v. 9b). Daß dieser zweifellos eschatologische Psalm aus alter Zeit später auf den Lobgesang der Engel und ein Gewitter gedeutet wurde, ist natürlich.

Zephanja sagt an einer allerdings unsicheren Stelle, die aber vielleicht hinter 3, 10 gestanden haben könnte, nämlich 2, 11, daß Jahwe alle Götter der Erde „hinschwinden“ machen werde. Nahum läßt den Gotteskampf Jahwes mit Ninive ausklingen in das Wort: „Es schlafen deine Hirten, König von Assur, es liegen da deine Gewaltigen“, 3, 18. Das Wort אֲדִירִים müßte sich, wenn „König von Assur“ keine Glosse ist, wie die „Hirten“ (vgl. Gen. 48, 15 usw.) hier und 2, 6 auf die Götter beziehen, deren Prozessionen bereits unheilbedeutend verlaufen waren.¹⁾ Die Entthronung eines Nachbargottes, des Milkom, durch Jahwe beim Endgericht kündigt Amos 1, 15 spottend an, vielleicht wird sich so auch noch einmal der zurzeit fast allgemein angefochtene v. 5, 26 erklären. Das Schilfmeerlied singt freilich von einer solchen nicht ausdrücklich, blickt aber jedenfalls auch darauf hin, wie an der Siegestat Jahwes gemessen die Ohnmacht der Götter zutage gekommen ist. Haben wir oben richtig vermutet, daß in Deut. 33, 3 von dem Niederwerfen der Völker gehandelt wird, so liegt die weitere Schlußfolgerung sehr nahe, daß die קְדוּשִׁים daselbst deren Götter sind, die niedergeworfen wurden (lies קְדוּשִׁיהֶם), daß das Wort also eine ähnliche Bedeutung hat wie Ps. 16, 3 (vgl. Wellhausen); 89, 6, 8; Hiob 5, 1; (Hos. 12, 1b?), daß mithin die LXX der richtigen Fährte nicht fern war (lies נִתְּנוּ).

¹⁾ 3, 18 lies mit Nowack יִשְׁכָּנוּ. Überhaupt ist אֲדִיר = Gott eins der Worte, die sich dank späterer Umdeutung mehrfach gehalten haben; vgl. 1 Sam. 4, 8; Jes. 10, 34; 33, 21; Ps. 16, 3; aber auch Ez. 17, 23; Sach. 11, 2; Richt. 5, 25 (?) usw. In 2, 6b emendiere ich: וְיָבִיאוּם und übersetze: eilend bringen sie ihre Thronhimmel herbei und der Baldachin wird aufgestellt, vgl. Jes. 4, 5f.

Doch einen unanfechtbaren Beweis dafür, daß mit der altisraelitischen Vorstellung vom Tage Jahwes der Gedanke einer Entthronung der anderen Götter verbunden war, liefert uns Jesaja. In der zweiten Strophe seines Liedes vom Tage Jahwes 2, 6—21 ergeben sich die mit „an jenem Tage“ angefügten Verse 20 u. 21 als Glosse zu v. 18 u. 19, das tun die v. 19b vollständig gleichlautenden Worte von v. 21b sicher dar; letzterer enthält das Stichwort, durch das am Rande die Stelle der Glosse im Texte bewiesen wurde; der Glossator meinte, v. 18 u. 19 müßten dahin verstanden werden, daß die silbernen und goldenen Götterbilder weggeworfen würden zu den Maulwürfen und Fledermäusen, womit er übrigens in der Hauptsache auch Jesajas Meinung richtig traf (vgl. 30, 22). Der Refrain, den aber dieser selbst schrieb und der ebenso auch v. 9—11 herzustellen sein wird, lautete:

„Aber niedrig wird werden der Stolz der Menschen
Und erniedrigt der Hochmut der Männer,
Und erhaben wird Jahwe allein sein,
Aber die Nichtse, samt und sonders verschwinden sie.¹⁾
Sie verkriechen sich in die Höhlen der Felsen
Und verstecken sich²⁾ in den Löchern der Erde
Vor dem Schrecken Jahwes und der Pracht seiner Majestät,
Wenn er aufsteht, die Erde zu schrecken.“

Dieses unvergleichlich gewaltige Gemälde mag von Jesaja ausgeführt sein, die Konzeption gehört ihm nicht an, die muß er aus der Volksschatologie genommen haben, denn er will Judas Abfall geißeln, der nach v. 8 auch in der Anfertigung von Götzenbildern zum Ausdruck gekommen ist (vgl. 30, 22; 31, 7). In diesem Refrain aber handelt es sich um die Götter selbst, die sich vor Jahwe flüchten und mit deren Herrlichkeit es aus ist, und so bestätigt sich uns nun vollends, was schon oben sich herausstellte, daß v. 12—19 in der Hauptsache älteres Material sei, in dem der Tag Jahwes als das Weltgericht besungen wurde. (Einen gewissen Widerhall hat dies Lied auch in 19, 1 gefunden). Aber noch an 2 anderen jesajanischen Stellen können wir dieselbe Erwartung beobachten. Auch 10, 3f. handeln von dem Tage Jahwes und in 10, 4 haben wir der Anregung Lagardes und Duhms Folge gebend zu lesen: „Belthis sinkt in die Kniee, Osiris verzagt, und getötet fallen sie unter ihm hin“ (vgl. Ps. 20, 9; da „unter Getötete“ unmöglich ist, ist nach Ps. 18, 39. 40; 45, 6 zu lesen יַחַתָּוּ). Und da unter dem כָּיָב und שָׁקַר 28, 15 nach dem Contexte sicher irgendwelche

¹⁾ Lies יִחַלְּשׁוּ. Im ersten Refrain ist statt dieser Zeile (v. 18) in v. 9 eine Glosse zu dem אֱלֹהִים in den Text gekommen, nämlich אֱלֹהִים תִּשָּׁא d. i. „sage nicht: Götter“; vgl. 3, 7; Ex. 20, 7.

²⁾ So nach v. 10.

Götter, wahrscheinlich Unterweltgötter, zu verstehen sind, so wird diesen in v. 17 der Untergang durch den Hagel und die göttliche Flut angekündigt. Damit wäre abermals bewiesen, daß schon Altisrael sich diesen Tag als den der Besteigung des Weltthrones durch Jahwe nach vorausgegangenem Sieg über die Götter vorgestellt hat, als den Tag, da „Jahwe allein hoch erhaben sein“ werde.

C. Nun erst, nachdem wir zunächst absichtlich die Sache selbst geprüft haben, werfen wir noch die Frage auf: trägt das Wort, durch das die Volkserwartung schon lange vor Amos aufs kürzeste auf eine Formel gebracht war, das Wort „Tag Jahwes“ noch etwas zur Aufhellung des Begriffes selbst bei? Zum Ausgangspunkte der Untersuchung kann es nicht genommen werden, da es mehrdeutig ist. Und so werden wir auch jetzt nur sagen können, daß es gut zu dem von uns gewonnenen Inhalt der Erwartung paßt, ohne daß aber durch dasselbe die Streitfrage definitiv entschieden werden könnte.

Der „Tag Jahwes“ kann sowohl der Festtag, wie der Schlachttag, wie der Gerichtstag Jahwes, wie der seiner Thronbesteigung, wie endlich der Tag sein, an dem er kommt, für alles lassen sich sprachliche Belege bringen.¹⁾ Letzlich ist es ein Tag, den Jahwe sich für eine ganz besondere Tat bzw. Offenbarung vorbehalten hat; welcher Art diese sein wird, müssen wir doch immer erst wieder aus dem sonstigen Ideenkreise erschließen.

Dafür aber, daß man diese auch schon in Altisrael nicht nur für eine Offenbarung in Naturkatastrophen gehalten hat, wie Greßmann meint, sondern auch, wie sich uns in A und B ergeben hat, für eine solche der richterlichen und die Welt unterwerfenden Tätigkeit Gottes, spricht schließlich hier noch ausdrücklich die Erwägung, daß die Propheten aller Zeiten — denn wir haben keinen Grund anzunehmen, daß es nicht auch schon vor Amos geschehen sei —, diesen Begriff nicht verworfen, sondern als einen solchen betrachtet haben, über den sich mit dem Volke Verständigung erzielen lassen müsse. Die Volksmenge sah in ihm zu allen Zeiten, soweit sie sich um ihn überhaupt bekümmerte, den Tag, da Israels Gott seine Weltherrschaft aufrichten würde durch Sieg und Gericht, aber sie tröstete sich, daß sie infolge ihrer Erwählung als der יֵשֶׁר oder der שְׂאֵרֵיהֶם erfunden werden würde, und nur die Völker und deren Götter, wie die widergöttliche Natur zugrunde gehen müßten

¹⁾ Vgl. Jes. 9, 3; Hos. 2, 15; 7, 5; Hiob 3, 1 usw. Der Ausdruck „Tag“ ist überhaupt nicht zu pressen; vereinzelt steht damit in Parallele auch „Jahr“ Jes. 61, 2 und „Tage“ Hos. 9, 7. Schließlich wäre er am richtigsten mit „Periode“ zu übersetzen. Er hat auch seine Parallele an den wechselnden „großen Jahren“ des Berossus. Vgl. Cumont „Die orientalischen Religionen“ S. 208f. Soeben hat Volz „Das Neujahrsfest Jahwes“ S. 44ff. eine nähere Verbindung des Begriffes mit diesem Feste statuiert. Auch das ist sehr erwägenswert.

(hierüber weiteres in II § 2). Und die wahren Propheten Gottes betonten demgegenüber zu allen Zeiten, daß Gott an jenem Tage in erster Linie mit gerechtem Maßstabe messe, daß auch Israel deswegen in diesem Gerichte wegen seiner Sünde verklagt und streng bestraft würde, daß deswegen die Aufrichtung der Herrschaft Gottes zunächst für Israel wie für die Natur und die Völkerwelt Untergang bedeute.

Hält man aber den Tag Jahwes nach altisraelitischer Vorstellung lediglich für einen solchen einer katastrophalen Gottesoffenbarung in der Natur, wie es Greßmann tut, so bleibt ebenso wohl ein Rätsel, wie die Zeitgenossen des Amos einen Lichttag in ihm haben sehen können, wie umgekehrt, warum die Propheten so oft gerade an diesen Begriff angeknüpft haben, um ihre Verkündigung des kommenden Reiches Gottes dem Volke darzustellen. Ist hingegen unsere Auffassung des Wesens der altisraelitischen Volkeseschatologie richtig — und die Untersuchung über die Heilserwartung in II wird das vollends bestätigen —, gipfelte sie in der Erwartung der kommenden schrankenlosen Herrschaft Jahwes über Volk, Völker und Natur, so ist auch Greßmanns Auffassung erledigt, daß wir uns hier noch auf einer naturmythologischen Stufe befänden. Die Erwartung war vielmehr eine durchaus heilsgeschichtlich verankerte und orientierte, mögen auch manche peripherische Züge in der Einzelausmalung der künftigen großen Theophanie letztlich in Naturmythologie ihre Wurzeln haben.

§ 3. Der Ursprung der Unheilserwartung in Israel.

In dem letzten Satze von § 2 sind wir schon auf die Frage nach dem Ursprunge der Unheilseschatologie gekommen. Unsere eigene Antwort ist bereits durch jenen vorbereitet, doch orientieren wir uns auch hier an der Antwort Greßmanns. Derselbe hat über die Stufe der altisraelitischen Volkeseschatologie hinaus einen Ikarusflug unternommen und glaubt hinter jener noch eine erste prähistorisch-mythische Stufe der Unheilseschatologie konstatieren zu können, die in der Erwartung einer großen einheitlich gedachten Weltkatastrophe bestanden habe und erst in der altisraelitischen Volkeseschatologie mannigfach variiert sei.

Wir könnten ein Eingehen auf diese Hypothese mit dem einfachen Bemerken abschneiden, daß wir uns nicht für befugt hielten, über eine Periode ein Urteil zu fällen, über die uns gerade für das eschatologische Gebiet so gut wie gar keine Quellen zur Verfügung stehen. Aber da auch Greßmann von vornherein zugibt, daß er sich hier nur auf innere Gründe, d. i. auf Rückschlüsse von

der israelitischen Volkeseschatologie aus stütze, die für unsere Forschung noch erreichbar ist, so glauben wir, an diesem Problem nicht stillschweigend vorübergehen zu dürfen, hoffen vielmehr gerade durch eine kurze Beleuchtung desselben zu noch größerer Klarheit bezüglich des Ursprungs der israelitischen Unheilserwartung zu gelangen.

Daß hinter bzw. vor aller israelitischen, wie überhaupt orientalischen Eschatologie mythisches Land liegt, Erwartungen von Weltuntergang und Welterneuerung, die sich in gewaltigen Naturkatastrophen vollziehen sollen, Erwartungen, die letztlich an die Beobachtung der Präzession der Sonne oder allgemeiner des Wandels der Gestirne anknüpften, vielleicht aber doch auch noch andere psychologische Wurzeln hatten, das hat Großmann, den Bahnen Gunkels folgend, bis zu einem gewissen Grade wahrscheinlich gemacht. Sicherheit wird hier wohl noch lange nicht erreicht werden, es soll von uns in dieser Beziehung nur unterstrichen werden, daß wir außer dem biblischen Material selbst als Quellen nur die babylonischen Mythen von der Urzeit, einige Andeutungen in der babylonischen Omenliteratur, eine Nachricht des Seneca über Berossus und die beiden mehrdeutigen Papyrus Golenischeff und Lange aus Ägypten als Quellen für eine altorientalische Unheilseschatologie besitzen. Aber in bezug auf drei Punkte müssen wir die Großmannsche Herleitung der israelitischen Volkeseschatologie aus dieser einer Nachprüfung unterziehen.

A. Der Ableitung letzterer aus einer allgemeinen altorientalischen Erwartung eines dereinstigen Weltunterganges steht als schwerwiegendes Argument schon das entgegen, daß, wie wir im Eingange von § 2 bewiesen haben, die ganze vorexilische Literatur Israels nichts von einem Weltuntergange weiß und Großmann nur durch eine falsche Deutung von Zeph. 1, 18 einen einzigen positiven Beleg hierfür gefunden hat. In Wirklichkeit wird auf einen solchen zum ersten Male Jes. 51, 6, also im babylonischen Exil angespielt, deutlich erwartet wird er 24, 17 ff., und die Konsequenzen eines neuen Himmels und einer neuen Erde daraus 65, 17; 66, 22 gezogen. Von diesen Quellen aus dürfen wir aber nimmermehr ohne weiteres Rückschlüsse auf altisraelitische Vorstellungen ziehen, denn in allen jenen Stellen können unmittelbare neue babylonische Einwirkungen oder auch späte innerjüdische Weiterentwicklungen vorliegen.

B. Wenn auch mit aller Reserve, meint Großmann, aus der mannigfachen Variation der Weltkatastrophe in der Volkeseschatologie darauf zurückschließen zu können, daß auf der prähistorischen mythologischen Stufe dieselbe einmal in einer einheitlichen ganz bestimmten Weise gedacht sei, von der nur Fragmente sich in Israel gehalten hätten. Aber ich meine, hier wird unbewußt zur

Voraussetzung gemacht, was erst bewiesen werden soll. Von dem alttestamentlichen Befunde aus wird man doch gerade den umgekehrten Schluß ziehen müssen: wenn in der israelitischen Volk-eschatologie mehrere ganz verschiedene Fäden zusammenlaufen, wenn wir da ganz disparate Schemata nebeneinander finden, durch die das Ende nicht anschaulicher, sondern unanschaulicher wird, so müßte man doch weit eher schließen, daß hier wirklich einmal ganz verschiedene Mythen zusammengewachsen sind, zusammengeführt durch eine sie äußerlich verbindende Idee, als daß ein wirklich einheitlicher Mythos zu ganz disparaten Formen variiert sei.

Und das Wenige, was wir bis jetzt an sicherem Materiale zur Beurteilung des Problems besitzen, scheint mir diesen Schluß durchaus zu bestätigen. Bis jetzt kennen wir mit Sicherheit zwei vorisraelitische Mythen, die gesondert existierten, die aber beide Farben haben liefern müssen zu dem Bilde von dem Ende, den Mythos vom Kampfe des Lichtgottes mit dem Chaosungeheuer (vgl. Hab. 3, 4 ff. 9 ff.; Jes. 27, 1) und den Mythos von der Flut (vgl. Jes. 8, 7 f.; 17, 12 f.; 54, 9; Zeph. 1, 2 f.?). Und, wenn wir z. B. auf Grund der Angaben des Seneca über Berossus darauf schließen dürfen, daß in Babylon auch einmal ein Mythos von einem Weltbrande existiert habe und dieser vielleicht auch einen Reflex in Jes. 51, 6 gefunden hat, oder wenn wir geradezu mit Sicherheit aus Jes. 24, 21 auf einen Mythos von der Fesselung des Heeres der Höhe zurückschließen dürfen, der dann ebenfalls in das eschatologische Gemälde aufgenommen wurde, so meine ich, daß, wenn man überhaupt schon eine Lösung des Problems wagen kann, dieselbe in der Richtung liegen muß, daß man annimmt, diese ganz verschiedenen mythischen Vorstellungen vom Anfang wie vom Ende aus prähistorischer Zeit seien auf dem Boden des alten Israel zu einem Ganzen geworden unter dem Einfluß einer neuen sie verbindenden Idee.

Und diese haben wir in § 2 gefunden; es war die, daß Jahwe, der Gott Israels, kommen werde am Ende der Tage, um seine Weltherrschaft aufzurichten. Dieser Vorgang wurde nun auch ausgemalt und geschildert in all den verschiedenen und zum Teil disparaten Bildern, in denen auch schon der vorisraelitische alte Orient den Anfang des gegenwärtigen Äons wie das Ende desselben sich vorzustellen gewohnt war. Aber in erster Linie ließ man ihn doch erscheinen unter den Begleiterscheinungen und in den Formen, in denen man einst den Antritt seines Königtums in Israel erlebt hatte (Wegraffen der Feinde durch Wasserflut, ihre Niederwerfung in Schlachten, Theophanie in vulkanischen Eruptionen, mit Erdbeben, Gewitter usw., vgl. Richt. 5, 2 ff.; 5 Mos. 33, 2 ff.; Hab. 3, 2 f.), in Erscheinungen der Natur und Geschichte,

von denen man wußte, daß er selbst hinter bzw. über ihnen stünde, nicht in ihnen wäre (vgl. 1 Kön. 19, 11 ff. usw.).

C. In dem Augenblicke nun, in dem man diese Entstehung der israelitischen Volkeseschatologie, die mir der Tatbestand zu verlangen scheint, akzeptiert, hat Greßmanns Charakterisierung dieser als einer auch noch naturmythologischen keine Berechtigung mehr. Denn dann liegt hier die Sache insofern schon genau so wie bei den Schriftpropheten, als bereits auf dieser Stufe alle jene zum Teil disparaten Schrecken und Katastrophen den einen als dichterische Einkleidungen, den anderen als reale Begleiterscheinungen des Eingreifens Gottes in die Geschichte, durch das er seine Herrschaft bis an die Enden der Erde begründen wollte, gegolten haben müssen. Daß es uns nie gelingen wird, genau festzustellen, inwieweit jenes, inwieweit dieses der Fall war, ist gewiß. Jede Sprache, insbesondere die dichterische, führt solche versteinerte Mythen aus der Urzeit mit sich (vgl. Köberle „Natur und Geist“ S. 113, 123, 130, 133).

Greßmann hat, um zu betonen, daß insolchen Schilderungen dem antiken Menschen der Unterschied zwischen Realität und Phantasie überhaupt noch nicht bewußt geworden, den Ausdruck „mythisches Bild“ gewählt (S. 121). Ich halte denselben deswegen nicht für glücklich, weil nach meiner Meinung allerdings durchaus nicht alle, aber doch ein großer Teil dieser Bilder, und zwar gerade der wichtigste nicht Mythen, sondern der Erinnerung an geschichtliche Erlebnisse auf dem Zuge zum und am Sinai seine Entstehung verdankt. Jener hat weiter bei der Verteidigung dieses seines Ausdrucks in der Replik gegen Giesebrecht (a. a. O. 1908 S. 314) sogar die These aufgestellt: „Wenn Gott handelt, so ist es eine mythische Idee.“ Ich halte diese These für irreführend, denn durch sie würde letztlich jede Schranke zwischen Mythos und Religion niedergerissen, und ohne solche Ideen gibt es meiner Meinung nach überhaupt keine Religion, nur Philosophie. Doch können wir das hier auf sich beruhen lassen; die Verhältnissbestimmung zwischen Mythos und Religion bildet ein Kapitel für sich.

Hier genügt es, darauf hinzuweisen, daß Greßmann selbst die prophetische Eschatologie, in der wir den „mythischen Bildern“ doch noch auf Schritt und Tritt begegnen, im Unterschied von der Volkeseschatologie als eine nicht mehr naturmythologische betrachtet. Die Unterscheidung dieser von jener aber, wie er sie fixiert hat, ist nach allem, was sich uns in § 2 ergeben hat, eine unberechtigte. So gewiß die Propheten die Eschatologie in der stärksten Weise sittlich vertieft und geschärft haben, so wenig kann der Volkeseschatologie, die bereits den Gedanken des Gerichts kannte, jede sittliche Färbung abgesprochen werden, mag die sittliche Orientierung meistens auch noch so primitiv und naiv gewesen

sein, indem man sich im Bewußtsein der göttlichen Erwählung für besser hielt als andere Völker (vgl. die Selbstbezeichnung Jeschurun oder das „so tut man nicht in Israel“.) Und im übrigen ist der Gegensatz zu naturmythologisch nicht sittlich, sondern geschichtlich-religiös. Und so hörte die israelitische Volkeseschatologie in dem Augenblicke auf eine naturmythologische zu sein, da alle die mythischen Schrecken aus ihrer Vereinzelung heraus zusammengefaßt wurden zu einem Komplex von Gott geordneter und geleiteter Begleiterscheinungen jenes großen Tages der Geschichte, da er selbst kommen wollte, sein Reich auf der ganzen Erde aufzurichten, d. i. aber, sobald es überhaupt eine mit Israels Religion verschlungene Eschatologie gab.

Daß wir aber von einer solchen reden dürfen, sobald es ein Israel auf dem Boden Kanaans gab, sobald man von dort ausspähte nach einer Wiederholung der großen Manifestation vom Sinai, die nun Israel alle Feinde und Jahwe die Welt zu Füßen legen sollte, das hat, wie wir glauben, unsere Untersuchung in § 2 ergeben, mag im übrigen das Wachstum dieser Eschatologie und ihre Ausbildung im einzelnen für uns infolge des Mangels an Quellen noch so sehr in Dunkel gehüllt sein. Oder wollen wir es noch einfacher ausdrücken, so können wir auch sagen: der Ursprung der ganzen alttestamentlichen Eschatologie beruht in der Offenbarungstat vom Sinai, durch die der Keim zu der Hoffnung eines künftigen analogen Erscheinens Jahwes zwecks Antritts des schrankenlosen Weltregimentes in das Herz des Volkes hinein gesenkt wurde.

Kapitel II.

Das Heil.

§ 1. Das Alter der Heilserwartung in Israel.

Bezüglich der Heilseschatologie können wir uns etwas kürzer fassen. Dieselbe bietet allerdings, wie man richtig gesagt hat, für die Beurteilung der Unheilseschatologie erst die Probe aufs Exempel, aber wir haben uns in II § 2 den Weg bereits kräftig gebahnt.

A. Zunächst ist auch hier festzustellen, daß in dankenswertester Weise Gunkel und Greßmann das Problem gefördert haben, indem

sie erwiesen, daß die Propheten bereits eine ältere Heilseschatalogie müssen vorgefunden haben. Gerade auf diesem Gebiete hatte sich ja zuvor eine literarische Hyperkritik besonders breit gemacht, der größte Teil der Heilsverheißungen hatte in die nachexilische Zeit wandern müssen, eben weil bzw. soweit sie sich nicht „psychologisch“ aus dem Gedanken ableiten ließen, Israel müsse wegen seiner Sünde zugrunde gehen. Damit fiel ohne weiteres alles, in dem nicht ausdrücklich von einer Bekehrung Israels die Rede war, z. B. Amos 9, 8 ff.; Hos. 2, 20—25, Micha 4, 6—5, 14, meistens auch Hos. 14, 2 ff.; Jes. 2, 1—5; 9, 1—6; 11, 1—10; Micha 4, 1—5; Zeph. 3, 8 ff.; Jer. 30; 31. Man sagte vor allem, mit solchen Verheißungen hätten die Propheten ihren eigenen Bußpredigten immer wieder nur die Spitze abgebrochen.

Indes, eine solche Beseitigung hieße zunächst einfach Knoten durchhauen, ohne sie zu lösen. Wie leicht lägen andere Möglichkeiten vor, in erster Linie die, daß die Reden der Propheten vielfach nicht in dem unmittelbaren Zusammenhange und der Reihenfolge uns überliefert wären, wie sie einst gehalten, sondern erst später von Schülern oder Redaktoren in die jetzige Form gebracht seien. Oder aber es könnte poetisch-prophetischer Stil gewesen sein, den Zeitgenossen allerdings in erster Linie das tote Gewissen durch die Buß- und Gerichtsreden zu wecken, dann aber doch gerade auch durch Ausmalung der von Gott vorgesehenen Heilszeit die Sehnsucht nach Teilnahme an ihr, und damit auch indirekt nach Besserung zu wecken, waren sie doch nicht Redner im heutigen Sinne des Wortes, sondern mehr oder minder alle Dichter. Und da muß uns gleich die merkwürdig stereotype Zusammenstellung und gleichmäßige Gegenüberstellung von Fluch und Segen in so vielen alten poetischen Erzeugnissen auffallen, der eine fordert den anderen als Ergänzung, vgl. Gen. 9, 25 u. 26; 49, 5—7 und 8 ff. 22 ff.; Jud. 5, 23 und 24; Num. 24, 17—19 und 20—24; Deut. 28, 2 ff. und 15 ff. usw.

Zweitens hat Greßmann (S. 234 ff.) mit vollem Rechte bewiesen, wie bei Jesaja sicher der Restgedanke uns bereits als ein feststehender entgegentritt. Sein einer Sohn heißt יֶשַׁע, d. i. der Rest bekehrt sich bzw. kehrt zurück. 7, 3. Die Benennung dieses Sohnes und die Motivierung desselben, die ja bereits mehrere Jahre vor 7, 3 liegen muß, wird uns gar nicht erzählt. Er kann aber doch keinen Namen gewählt haben, den man zwar den Worten nach verstehen konnte, der aber sachlich in direktem Gegensatz zu allem stand, was Jesaja bis dahin verkündet hatte, und der daher den Zeitgenossen ein vollständiges Rätsel hätte sein müssen, wenn er nicht an ein damals schon bekanntes und verbreitetes Schlagwort anknüpfte. Daß aber ein solches existierte, läßt sich auch noch unmittelbar beweisen. Schon beim

Amos ist die *שְׁאֵרִית* ein Terminus technicus: „Vielleicht wird Jahwe Zebaoth dann dem Reste Josephs gnädig sein.“ 5, 14 f. Es ist ausgeschlossen, den Ausdruck, wie Wellhausen will, auf das damals schon zusammengeschrumpfte Israel zu beziehen, er schildert ja selbst die Regierungszeit Jerobeams II als eine solche, deren Glanz an die Zeiten Davids erinnern konnte. Auch der Hinweis auf 4, 6 ff.; 7, 2 ff. ist mit Recht von Greßmann abgelehnt, da es sich an diesen beiden Stellen um eine Plagentheorie, nicht um historische Wirklichkeit handelt. Der Ausdruck muß sich vielmehr auf die beziehen, die aus der eschatologischen Katastrophe gerettet werden. Und so feststehend ist er bereits, daß sogar gesagt werden kann, die Zeitgenossen sollen sich bekehren, damit Jahwe künftig dem Reste gnädig sei. Ich habe in I § 2 den Weg gewiesen, der uns diesen merkwürdigen Sprachgebrauch wirklich verständlich macht. Der Ausdruck war genau so feststehend wie der „Zusammenbruch Josephs“ 6,6. Daß ein solcher kommen mußte, war dem Amos wie einem großen Teile der Zeitgenossen unter allen Umständen gewiß, aber wenn die Hörer sich bekehren, werden sie es sein, die vielleicht den bewußten Rest, den, von dem sie immer reden, bilden. Vgl. 5, 14.¹⁾

Drittens hat Greßmann nachgewiesen, daß diese Heilseschatologie sich auch in späterer Zeit nicht psychologisch erklären und ableiten ließe, daß hier in jedem Falle weit ältere und nur umgebogene Stoffe vorliegen. Wäre die Eschatologie wirklich erst aus der Bußpredigt der Propheten hervorgegangen, so müßte in erster Linie doch stets die Wiederherstellung der Nation, Heimkehr aus dem Exil u. dgl. stehen, aber man findet in erster Linie ganz anderes. Greßmann verweist (S. 194 f.) zunächst auf Hos. 2, 20: „Und ich werde für sie einen Bund schließen an jenem Tage mit den Tieren des Feldes, den Vögeln des Himmels und dem Gewürm der Erde; Bogen, Schwert und Waffe will ich zerbrechen und fortschaffen von der Erde und sie in Sicherheit wohnen lassen.“ Die Übersetzung „aus dem Lande“ ist Unsinn, denn dadurch würde Israel doch nicht in Sicherheit wohnen, man muß „von der Erde“ übersetzen, aber dann haben wir hier eine universalistische Perspektive, die sich aus einer Reflexion auf das zeitweilige Unglück des Volkes nicht erklärt. Dasselbe gilt von Jes. 11, 1 ff., wo uns v. 6—8 die Hoffnung auf die Wiederkehr des Friedens in der Natur, des goldenen Zeitalters entgegentritt, wobei in v. 9 der Paradiesberg speziell auf Palästina lokalisiert

¹⁾ Die Annahme Nowacks, v. 13—15 seien unecht, weil v. 16 hinter 15 unmöglich sei, erledigt sich, sobald man mit Marti Verschlingung von zwei Strophen 4—6, 13—15 und 7, 10—12 annimmt. Hinter 12 paßt 16 ausgezeichnet.

gedacht sein mag, von Jes. 2, 4; Micha 4, 3 ff.; Jes. 9, 4; Sach. 9, 10, wo wir die Hoffnung auf den allgemeinen Völkerfrieden antreffen, von Ez. 34, 25 (umgebogen 34, 28), wo wir von der Beseitigung der wilden Tiere aus dem Lande hören. Überall haben wir den Eindruck, daß eine vorliegende, die ganze Natur und Menschheit umfassende Erwartung erst für das gerettete Israel umgestaltet ist, nicht umgekehrt.

Nun aber findet man in den die Umwandlung Palästinas in der Heilszeit betreffenden Weissagungen ebenfalls Züge, die nicht einfach als poetische Ausmalungen des Glückszustandes gedeutet werden können, sondern nur als wirklich gemeinte Zurückführung des paradiesischen Zustandes, sei es durch die Spendung der Ströme von Milch, Honig und Wein, besonders Amos 9, 13; Joel 4, 18, Deut. 32, 13, auch Jes. 7, 15, sei es die Umwandlung der Wüste zu einem Garten der Lust, einem Baumgarten usw. Jes. 41, 18 bis 20; 51, 3, auch Hos. 2, 16 f.; Ez. 20, 34 ff.

Und schließlich wird in diesen heilseschatologischen Dichtungen vielfach auf eine Topographie angespielt, die ganz gewiß uralt ist, die schlechterdings nicht aus den sittlich-religiösen Gedanken der Propheten abzuleiten ist, man denke an die Anspielungen auf den höchsten Berg, den Gottes- oder Paradiesberg Jes. 2, 2; Ps. 48, 3; Ez. 40, 2; Sach. 14, 10, auf den Paradies- und Lebensstrom Ez. 47, 1—12; Ps. 46, 5; Sach. 14, 8, die Feuermauer Sach. 2, 9 und endlich die Diamanten des neuen Jerusalem Jes. 54, 11 ff., auch Ez. 28, 12 ff.

Nimmt man diese Argumente zusammen, so kann man wohl den Beweis als von Greßmann vollgültig erbracht ansehen, daß nicht erst die Propheten oder gar die nachexilische Zeit die Heilseschatologie geschaffen haben, daß vielmehr eine solche seit alters vorlag und von jenen nur tiefgreifend umgestaltet ist.

B. Man wird nun aber noch über ihn hinausgehen können, es läßt sich noch weiteres Material zu gunsten seiner Ansicht erbringen. Nicht nur durch vereinzelte Stellen des Amosbuches fällt ein plötzliches Licht auf eine unter seinen Zeitgenossen herrschende Heilserwartung, nein, man kann geradezu die meisten seiner Reden als eine Auseinandersetzung mit ihr und Polemik gegen sie verstehen, wie wir schon in I § 2 gefunden haben. 1, 3—2, 3 werden dem Volke keine ungewohnten Klänge gewesen sein, 1, 14 spielt doch offenkundig auf den schon bekannten Triumphtag an, nur die Motivierung war neu und niederschmetternd, vor allem, daß sich die Spitze am meisten gegen Israel kehrte. 3, 2a scheint ebenso wie das „Erstling der Völker“ 6, 1 der Menge Prämisse zu einer ganz anderen Erwartung gewesen zu sein; 3, 12 zeigt handgreiflich, wie sie von einer „Rettung“ träumte, die Amos hier ironisiert, über den „Rest Josephs“ 5, 15 handelten wir schon,

derselbe steckt aber auch in 5, 3, aus welcher Stelle wir handgreiflich sehen, daß er auch für Amos selbst existierte, denn v. 3 begründet den scheinbar auf radikale Vernichtung hinauslaufenden v. 2. In 5, 14; 9, 10 haben wir direkte Zitate aus der Heilshoffnung der Zeitgenossen, aber auch das Wortspiel 6, 13 ist gewählt, weil sie an die Eroberung der lumpigen Stadt Qarnajim offenbar weitreichende Hoffnungen, etwa wie die von Deut. 33, 17, knüpfen. Ebenso wird nicht nur das von dem Tage Jahwes gebrauchte Stichwort „Licht“ zum festen Inventar der Heilserwartung gehört haben (vgl. auch das שֶׁחַר Hos. 5, 15, „die Morgenröte herbeisehnen“ mit שֶׁחַר 6, 3; desgleichen Jes. 8, 20),¹⁾ sondern auch das dreimal wiederkehrende „Leben“ 5, 4. 6. 13 (vgl. Hos. 6, 2). Der ganze Abschnitt 5, 1—6. 14. 16 steht unter dem Schema: wählt zwischen Tod und Leben, beides aber sind eschatologische Begriffe, die ohne eine Vorgeschichte gar nicht verstanden werden konnten. Und vollends wird so der lange kritisch umstrittene Schluß des ganzen Buches verständlich, man übersetze nur v. 11, wie man es nach allem Vorausgegangenen tun muß: „Erst an jenem Tage“ usw. Das was Amos hier v. 11—15 verkündet, ist alles Übernahme aus der älteren Eschatologie, und nur dadurch unterscheidet sich die des Amos von ihr, daß alles dies erst kommen kann nach dem Vernichtungsgerichte über Israel, von dem die Zeitgenossen nichts wissen wollen. Ist er auch sonst in dem Buche immer an der Volkserwartung orientiert, so kann man hier diese Möglichkeit nicht in Abrede stellen. Und sobald man den Schluß so betrachtet, ist das ganze Echtheitsproblem gelöst.

Daß der Restbegriff als ein Teil der heilseschatologischen Erwartung schon voramoseisch sein muß, schlossen wir bereits oben mit Greßmann. Wir können es aber noch positiv nachweisen. Es ist unleugbar, daß er uns in dem Gottesworte an Elia 1 Kön. 19, 18 bereits entgegentritt. Dreimal soll ein Schwert in Israel wüten und morden „und ich will übrig lassen sieben Tausendschaften in Israel“ usw. Die Zahl zeigt, daß es sich auch hier schon um einen zuvor geprägten Begriff handelt, der auf die angewendet wird, die ihre Knie nicht vor Baal gebeugt haben. Man wird aber weiter auch schließen müssen, daß derselbe bereits dem Elohisten geläufig war, denn das Wort Josephs Gen. 45, 7: und Elohim sandte mich vor euch her, um euch einen Rest auf der Erde zu bereiten und euch ein großes Entronnenes am Leben zu lassen“,²⁾ paßt ja auf die Josephsbrüder genau genommen gar

¹⁾ Die jetzt nach LXX und Giesebrecht übliche Emendation von 6, 3: „sobald wir uns nach ihm sehnen, werden wir ihn finden“, zerstört nur das wundervolle feine Wortspiel zwischen 5, 15 und 6, 3.

²⁾ Das letzte ה ist zu streichen.

nicht — sie waren doch intakt geblieben —, sondern legt jenem hier ein im Hinblick auf die Volkskatastrophe geprägtes Wort in den Mund.

Aber wir besitzen auch noch direkte Heilsverheißungen aus voramoseischer Zeit. Sehen wir auch wieder von dem Schlusse des umstrittenen Moseliedes Deut. 32 ab, so machen wir doch aufmerksam auf alle die Segenssprüche in der Genesis, die entweder den Patriarchen als Sehern in den Mund gelegt oder direkt von Gott gesprochen werden. In ihnen tritt uns vielfach durchaus schon die universale heilseschatologische Perspektive entgegen. „In dir sollen gesegnet werden (bzw. sich segnen) alle Geschlechter der Erde“ 12, 3. „Es gebe dir Gott vom Tau des Himmels und von den Fettgefilten der Erde, und Korn und Most in Menge. Dienen werden dir Völker und sich niederwerfen vor dir Nationen.“ 27, 28f. Die ganze Erzählung von dem Erstgeburtssegens, den sich Jakob erschleicht, läßt sich nur verstehen unter der Voraussetzung, daß es sich um den einen feststehenden (eschatologischen) Segen handelt, der in vollem Umfange keinem anderen Volke zugewendet werden kann als dem „Erstling der Völker“. Vgl. 27, 38. Ebenso steht es mit dem Josephspruch im Mosesegen Deut. 33, 13ff.: der Segen des Universums soll sich auf sein Haupt konzentrieren, wie er auch die Völker niederstoßen soll „bis an die Enden der Erde“; v. 28f. wird aber ganz Israel als im Lande des Paradieses wohnend und über alle Feinde triumphierend geschildert.

Doch das interessanteste Dokument in dieser Richtung sind nach meiner Meinung die Bileamsprüche, über deren Datierung die Ansichten, gerade weil ihr eigentlicher Sinn nicht richtig verstanden ist, sehr weit auseinandergehen. Daß von ihnen nicht irgendeine Zeitgeschichte gezeichnet wird, sondern die Endzeit, hat in neuerer Zeit vor allem richtig von Gall „Zusammensetzung und Herkunft der Bileamperikope“ erkannt. Aber besonders auf Grund einer methodisch in vieler Beziehung anfechtbaren sprachlichen Statistik ist er zu dem wunderlichen Resultat gelangt, es handle sich um Produkte der Makkabäerzeit. Vielmehr führt das kraftvolle stolze Volksbewußtsein, das absolute Schweigen über die Hoffnung einer künftigen Sammlung des Volkes in die vorexilische Zeit, und die Voraussetzung des Regimentes durch ein Szepter, sowie die ganz altertümlichen Gottesvorstellungen und göttlichen Attribute sogar in die davidische Zeit, wenn nicht in eine noch frühere. (So richtig auch Greßmann). Hier wird nun tatsächlich lange vor Amos Israels künftiger Zustand mit dem Paradiesgarten verglichen, „Bäume, die Gott gepflanzt hat“ 24, 6, Sünde und Leid gibt es dort nicht 23, 21 (vgl. Jes. 11, 9a), die abgesonderte Wohnung 23, 9 ist ebenfalls Paradiesmotiv (vgl. Gen. 3, 24;

Deut. 33, 28); Gott sein König ist bei ihm, gerade erschallt der Jubel über seine Thronbesteigung 23, 21 (vgl. 1 Kön. 1, 40). Daß wir es hier mit Eschatologie zu tun haben, sagt 23, 10b ausdrücklich „werde mein Ende wie seines“, und, sollte der Vers auch das suspirium eines Lesers sein, so ist er wenigstens Beweis dafür, daß der Spruch schon in ältester Zeit eschatologisch verstanden ist (vgl. Gen. 49, 18). Vollends bestätigt es das Gog, welches wir 24, 7 mit LXX statt Agag im M. T. lesen müssen.¹⁾ Der Hauptgrund dafür ist, daß 23. 21 b. 22 deutlich zeigen, daß der König dieser Sprüche nicht ein irdischer, sondern Gott ist. Dieser kann aber natürlich nicht dem Amaleqiterkönig Agag gegenüber gestellt werden. Es handelt sich vielmehr um den in der Eschatologie immer wieder auftauchenden Völkerfürsten von übermenschlichen Dimensionen aus dem Norden (vgl. Dan. 11, 40 ff.; Ezech. 38; 39; Joel 2; Jer. 1, 15; 6, 22; Jes. 8, 9; 17, 12; Amos 7, 1 nach LXX? und dazu Greßmann § 17), dem schließlich von Gott selbst ein schmähhches Ende bereitet wird. Endlich bestätigt diese eschatologische Deutung auch noch der Anhang der Sprüche über den Untergang der umwohnenden Völker 24, 20 bis 25. Kurzum, ein besseres und anschaulicheres Argument dafür, daß die Heilseschatologie längst vor den Schriftpropheten da war, als es diese Bileamsprüche darbieten, können wir uns gar nicht wünschen.

§ 2. Das Wesen der Heilserwartung in Israel.

Sobald wir auf das Wesen der Erwartung selbst kommen, trennen sich auch hier wieder unsere Wege von Gunkel und Greßmann. Und zwar kommt das in dreifacher Richtung zum Ausdruck.

A. Die erste Differenz besteht in der Bestimmung des Verhältnisses der Heilseschatologie zur Unheilseschatologie. Haben wir das Wesen dieser anders bestimmt als jene, so wird naturgemäß auch die Verhältnisbestimmung der beiden Erwartungen zueinander verschieden ausfallen. Die Sache ist kurz gesagt die, daß Greßmann zwei verschiedene Materien erblickt, wo wir nur zwei verschiedene Seiten einer und derselben Erwartung finden können.

¹⁾ Mit Cheyne, v. Gall und Holzinger in der Hauptsache übereinstimmend rekonstruiere ich nach LXX:

„Es erbeben Nationen vor seiner Kraft, und sein Arm herrscht über viele Völker;
Mächtiger als Gog ist sein König, und sein Königtum erhebt sich.“

Er scheint mir hier künstlich eine Schwierigkeit und ein Geheimnis zu schaffen, wo gar keins existiert. Er meint, da die Unheils-eschatologie auf den Weltuntergang, bei dem doch alles ausnahmslos zugrunde gehen müsse, hinauslaufe, die Heilseschatologie aber auf einen Neubau der Welt und eine Wiederkehr des Paradieses, so sei der Restgedanke keine wirkliche Vermittlung zwischen beiden, dieselbe sei nur eine künstliche, und wenn auch schon vorprophe-tische, so doch relativ späte. Unheil und Heil seien also in der israelitischen Eschatologie von Hause aus nicht organisch miteinander verbunden gewesen, sondern hätten lose nebeneinander ge-standen. Sie stünden als zwei stark beschädigte, allein übrig-gebliebene Reste eines einstmaligen einheitlichen Tempels vor uns, wären aber wahrscheinlich schon getrennt nach Palästina gekommen.

Wir könnten nun ja jede weitere Diskussion über diesen Punkt mit dem Bemerken abschneiden, daß sich uns schon in I § 2 sicher ergeben habe, daß die altisraelitische Eschatologie von einem Weltuntergange nichts wußte, und daß sich das auch bei der Heilseschatologie insofern bestätige, als hier zum ersten Male in dem Deutero- wie Tritojesajanischen Buche, also erst seit dem babylonischen Exil der Gedanke eines neuen Himmels und einer neuen Erde auftauche (51, 16?; 65, 17; 66, 22).¹⁾ Aber ein näheres Eingehen auf die hier aufgeworfene Frage wird uns am besten den Weg zur Erkenntnis des eigentlichen Wesens der israelitischen Eschatologie bahnen. Denn es ergibt sich uns bald, daß Altisrael nicht nur durch den einen Restgedanken zwischen Heil und Unheil zu vermitteln gesucht hat, sondern daß ihm daneben noch eine ganze Reihe von Vermittlungsgedanken vertraut waren, die uns zeigen, daß es sich bei jenen beiden tatsächlich von jeher um etwas eng Verbundenes gehandelt hat.

Zunächst, was dem Terminus **שָׁמַר** recht, ist dem ebenso fest-stehenden, bereits abgegriffenen und nie näher erklärten **שׁוּבָה** billig. Auch dieser ist von den Propheten später vielfach auf die Zurückführung aus der Gefangenschaft gedeutet, aber es gibt eine ganze Reihe von Stellen, wo es schlechterdings nicht in Beziehung zu einer Exilierung stehen kann, wonach es es also mit **שׁוּבָה** gar nichts zu tun hat, sondern von **שׁוּבָה** abzuleiten ist und mithin etwa bedeutet: die große Wendung herbeiführen bzw. wiederherstellen vgl. Zeph. 2, 7; Hos. 6, 11; Joel 4, 1; Hiob 42, 10; Threni 2, 14; auch Amos 9, 14. Es handelt sich hier also um einen uralten feststehenden Ausdruck der Heilseschatologie, der von Hause aus ganz allgemein auf die Vernichtungskatastrophe, nicht auf eine spezielle Form derselben reflektiert.

¹⁾ Zu 51, 16 s. weiteres in III § 2.

Ein anderer Begriff, der dem Volke ganz geläufig gewesen zu sein scheint, ist der des „Verstecks“ gewesen. Der Ausdruck kann wieder nicht in Orientierung an dem Gedanken von der Exilierung entstanden sein, denn, als er zum ersten Male auftritt, Amos 9, 2. 3, folgt das Exil gerade erst als eine ganz andere Möglichkeit hinterher (v. 4); weit eher könnte er in Erinnerung an den Rettungskasten in der Flut geprägt sein (vgl. Jes. 28, 17, wo das נִיב mit Duhm zu ztreichen ist, auch 4, 6 b und ganz besonders 26, 20 aus späterer Zeit: „Geh, mein Volk, komm in deine Kammern und schließe deine Tür hinter dir zu (vgl. Gen. 7, 16!), verbirg dich einen kleinen Augenblick“ usw.). Die Zeitgenossen des Jesaja suchen diesen Zufluchtsort bei Unterwelts- und Todesgöttern (28, 15 vgl. Deut. 32, 38). In der prophetischen Eschatologie aber handelt es sich ganz allgemein um den Schutz gegen die Vernichtung durch den Tag des Zornes Jahwes Zeph. 2, 3.

Drittens ist, wenn nicht alles täuscht, bereits dem alten Israel der Gedanke geläufig gewesen, daß das Unheil zwar den Tod des Volkes wie der Völker (vgl. z. B. Amos 2, 2) bedeute, daß aber Gott aus diesem Tode zu neuem Leben erwecken könne. Ich schließe das daraus, daß die Propheten diesen Gedanken voraussetzen, ihn selbst aber ablehnen. Ich verweise zunächst auf Hos. 6, 1—3. Baudissin hat neuerdings mit vollem Rechte den Gedanken wieder vertreten, daß die, die hier sprechen, sich des Auferstehungsglaubens trösten (vgl. „Adonis und Esmun“ S. 391, 406 ff.). Über die Deutung des ganzen Abschnittes gehen die Ansichten auseinander. Ich glaube mit Sicherheit die vertreten zu können, daß Hosea hier (wie 14, 3 f.) als Mund des Volkes ein Gebet spricht, wie sie damals etwa angesichts drohender Volkskatastrophen üblich waren.¹⁾ Hosea selbst lehnt hier nach v. 4 ff. den Gedanken an eine solche Auferstehung des Volkes nach 2, 3 Tagen ab, wie er es auch 13, 14 a tut, aber der Gedanke war sicher weit verbreitet. Wir können ihn aber auch bei den Zeitgenossen des Amos konstatieren. Der Ausdruck Qinah 5, 1 sagt doch ganz deutlich, daß Israel in v. 2 als tot, nicht nur hingefallen betrachtet wird (vgl. also zum נָפַל 2 Sam. 1, 4 usw., zum נִמְשָׁה Ez. 32, 4 usw.). Dann aber haben wir auch zu über-

¹⁾ Nur so erklärt sich, daß auf der einen Seite das Gebet sich in hoseanischer Diktion bewegt, daß er auf der anderen 6, 4 ff. doch im Namen Gottes das Gesagte tadelt. Wir können genau dasselbe beim Jeremia beobachten, der in seinen Fürbitten für das Volk Ansichten ausspricht, die er sonst bekämpft 14, 7—9, oder wenigstens Ausdrücke braucht, die er sonst nie anwendet 14, 19—22; 17, 12 f. Es ist bis jetzt meistens nicht genügend in Rechnung gestellt, daß schon nach dem Elohisten (vgl. Gen. 20, 7 ff.; 1 Sam. 7, 5 usw.) die Propheten Fürbitter des Volkes sind. Hierin liegt zugleich auch, wie wir noch sehen werden, ein prinzipieller Hinweis auf die Stellung der Propheten zur Heilseschatologie des Volkes, ihr Gegensatz ist kein absoluter, nur ein relativer (vgl. auch Amos 7, 2b, 5).

setzen: „Keiner läßt sie auferstehen.“ Und mit einer solchen Möglichkeit müssen also die Zeitgenossen gerechnet haben.

Kurz hinweisen will ich darauf, daß vielleicht noch zwei andere Gedanken den Übergang vom Unheil zum Heil vermittelt haben; einmal die Vorstellung, daß das Volk blieb, auch wenn die einzelnen Individuen vernichtet wurden; gerade der Gedanke von der Stadt wie dem Volke als Mutter der Individuen, die also diese überleben und daher auch neuerlich Kinder bekommen könnte, der selbstverständlich gerade schon der ältesten Periode angehört, macht es uns psychologisch verständlich, daß man gleichzeitig von einem Untergang und doch auch einer Zukunft des Volkes reden konnte vgl. Jes. 50, 1; 54, 1 ff.; 66, 8; Jer. 31, 14 ff.; Jes. 1, 21. 27; Hos. 2, 4; Ex. 17, 13 usw. Und zweitens scheint sogar der hiermit nächstverwandte Gedanke einer Wiedergeburt des Volkes den Zeitgenossen Hoseas gar nicht fern gelegen zu haben; Ephraim könnte als neues Kind zur Welt kommen, tut es freilich nach Hos. 13, 13 f. nicht.

Doch sicher hat für das Gros des alten Israel ein ganz anderer Gedanke den Übergang vermittelt, nämlich der, daß das Unheil kommen würde, aber nur für die Völker, nicht für Israel. Dieser Gedanke, den Großmann bei der Verhandlung über das Unheil selbst aus Amos 5, 18 erschlossen hat, ist ihm in dem Kapitel über das Heil vollständig entglitten; das rührt ja freilich nur daher, daß er die Katastrophe nach altisraelitischer Vorstellung zu einseitig und überwiegend noch als eine Naturkatastrophe schildert. Möglich war jener Gedanke natürlich nur da, wo die geschichtliche Orientierung im Vordergrunde stand, aber, daß sie das vielfach bezüglich des Unheils schon im alten Israel tat, haben wir in I § 2 bewiesen und wir können hier die ergänzenden Gedanken der Heils-eschatologie aufweisen.

Wie man das Unheil als ein solches betrachtete, da neben den Naturschrecken auch Völker auf Israel losstürmen würden, so malte man sich auch das Heil so aus, daß Gott sich neben den Naturschrecken gerade auch Israels bedienen werde, um das Verderben über die ganze Erde zu bringen, daß dies eine Volk sein Werkzeug sein werde, ihm alle Völker zu Füßen zu legen. Bald wird man an eine Vernichtung bald eine Unterwerfung derselben gedacht haben, der Kern ist der gleiche. Schon aus der ältesten Geschichtsepoche Israels schallt uns dieser Klang, daß Israel den Auftrag hat, die Völker, die Gottesfeinde zu vertilgen, entgegen vgl. Deut. 33, 27. 29; Juda 5, 23 b. 31. Deut. 33, 13 ff. wird Joseph verheißen, daß er alle Enden der Erde niederstoßen werde, Gen. 27, 29, Jakob, daß ihm die Völker dienen und die Nationen sich vor ihm niederwerfen würden, Num. 23, 24, daß Israel sich wie der Leu erheben

und nicht niederlegen werde, bis es Raub gefressen und Blut Erschlagener getrunken hätte. Wenn wir bei Micha 4, 13 lesen: „Steh auf und drisch, Tochter Zions, denn dein Horn mache ich aus Eisen und deine Hufe aus Erz, damit du viele Völker zermalmst“, so tut er damit nur einen Griff in die alte Volkseschatologie hinein, und in v. 14 stellt er in schneidendem Kontraste die traurige Wirklichkeit dieser Zukunftshoffnung gegenüber. Der Gedanke, daß ein Israelit tausend Feinde in die Flucht schlagen wird, hat aus dieser Erwartung noch lange nachgezittert Jos. 23, 10; Lev. 26, 8.

Ich denke, diese Fülle von Gedanken, die wir mit größerer oder geringerer Sicherheit alle schon im alten Israel voraussetzen dürfen, tut uns genügend dar, daß dasselbe zwar noch kein ausgebildetes System der Heilseschatologie besaß, daß es aber stets und überall der Unheilskatastrophe, die es für die Welt mit Bestimmtheit erwartete, eine Heilszeit folgen ließ, so verschieden auch die Vorstellungen von dem Objekte des Heiles waren. Bald war es ein Rest aus Israel, bald das ganze wiedererweckte Israel, bald ein neugeborenes, bald ein verwandeltes, bald auch wieder ein zeitweise verstecktes Israel, für die breite Volksmenge vor allem wohl ein Israel, an dem das auf die Völker niedergehende Unheil überhaupt vorüberging, das Gott sogar zum Werkzeug gegen jene benutzte, aber natürlich immer und immer Israel in erster Linie, die Völker daneben nur als von Israel unterworfenen oder gesegnete.

B. Der zweite Punkt, in dem sich naturgemäß auch hier unser Weg von dem Greßmanns scheiden muß, ist der, daß er seinen Prämissen über das Unheil entsprechend auch das Heil nach altisraelitischer Vorstellung noch als ein naturmythologisches bewertet, das aller ethischen Begründung bar gewesen sei (S. 153), während wir, so wenig wir die gewaltige ethische Vertiefung durch die Schriftpropheten in Abrede stellen wollen, doch eine ethische Orientierung auch bereits für die „vorprophetische“ Zeit statuieren.

Zunächst verstehe ich nicht recht, wie Greßmann, wenn er den Begriff des „Restes“ doch selbst als voramoseisch bewiesen hat, das Heil noch als eine rein naturmythologische Größe in derselben Zeit auffassen kann. In diesem Begriffe ist doch der der Scheidung ohne weiteres gegeben und zwar natürlich einer sittlich-religiösen Scheidung, wie sie auch 1 Kön. 19, 18 ausdrücklich charakterisiert wird. Ist diese Vorstellung auch gewiß nicht die der breiten Masse gewesen, so hat sie also doch nicht in Altisrael gefehlt.

Zum anderen haben wir Greßmann rückhaltlos zugegeben, daß die alte Heilseschatologie sich zum Teile deckt mit dem Gedanken einer Wiederkehr des Paradieses (vgl. Hos. 2, 20; Ez. 34, 25;

Jes. 11, 6 ff.). Dieser Gedanke ist ihm ohne weiteres ein natur-mythologischer, er redet da sogar mit Vorliebe vom Götterland, vom Götterberg usw. Es muß aber doch zunächst geprüft werden, ob diese Betrachtungsweise noch für das alte Israel ihre Berechtigung hat. Und da kann doch gar nicht geleugnet werden, daß, ungeachtet der mythologischen Herkunft der sonstigen jahwistischen Paradieserzählung, der Gottesgarten hier in allererster Linie gewertet ist als die Stätte der Unschuld, der Freiheit von der Sünde, daß mit dieser das Paradies sein Ende findet (Gen. 3, 14 ff.). Wenn nun sonst das Schema Endzeit gleich Urzeit gelten soll, so muß man es doch auch hier gelten lassen. Und wenn man daher die Schilderung des Friedens in der Natur Jes. 11, 6—8 als der israelitischen Volkeschatologie entnommen in Anspruch nimmt, so weiß ich nicht, mit welchem Rechte man davon v. 9 abtrennt: „Sie werden nicht böse und verderbt handeln auf meinem ganzen heiligen Berge, denn voll werden wird die Erde von Jahweerkenntnis, wie Wasser das Meer bedecken.“ Und so schildert denn auch wirklich der Bileamspruch den dereinstigen paradiesischen Zustand Israels: „Nicht sieht man Sünde in Jakob und nicht Unheil in Israel.“¹⁾ Num. 23, 21.

Wenn man weiter neuerdings mit Recht geschlossen hat, daß das von Milch und Honig fließende und von Riesen bewachte Land, dem Israel zustrebte, eben auch das als Paradies charakterisierte Palästina war, so hat doch schon die älteste Volkssage dem Bewußtsein Ausdruck gegeben, daß nicht Israel ohne weiteres des Wohnens in demselben würdig war, sondern nur eine neue Generation, die nicht gemurt und mit ihrem Gotte gehadert hatte. Und wenn endlich dies alte Israel sich zur Vertilgung der Feinde durch den Bann berufen glaubte, so geschah es doch deswegen, weil es in ihnen die Gottesfeinde, die an ihm selbst, dem Jeschurun gemessen, Sünder seien, sah (vgl. 1 Sam. 15, 18).

Mag also, wie wir auch schon bei der Unheilserwartung betonten, die ethische Orientierung auch bei der breiten Masse des Volkes noch eine recht primitive gewesen sein, nimmermehr darf man sie ganz in Abrede stellen, und vollends haben sicher Propheten auch schon vor Amos Israel des Heiles teilhaftig werden lassen, soweit es dasselbe in sittlich-religiöser Hinsicht verdiente.

C. Doch zu dem eigentlichen Kernpunkte der Differenz kommen wir erst jetzt. Wir behaupten, daß auch in der altisraelitischen Heilsschatologie Großmann Peripherisches zu stark in den Vorder-

¹⁾ Auch wenn man „Leid und Unheil“ übersetzt, wie jetzt meistens geschieht, obwohl es nicht das näherliegende ist (vgl. Ps. 10, 7), handelt es sich, wie Dillmann richtig sagt, um den Zustand auf Rechtschaffenheit gegründeten blühenden Glückes.

grund geschoben und darüber den Mittelpunkt übersehen hat, den Mittelpunkt, der nun auch gerade Unheil und Heil von jeher in Israel zu einem Ganzen verbunden hat.

Es stellte sich uns in I § 2 heraus, daß der Zentralgedanke der altisraelitischen Eschatologie die kommende Weltherrschaft des Jahwe vom Sinai gewesen sei, daß dies sein künftiges Königtum im Mittelpunkte der ganzen Erwartung gestanden hätte, auch wenn, äußerlich betrachtet, andere Züge vielleicht häufiger ausgemalt würden. Wir erinnern hier zunächst nur noch einmal an alles dort Ausgeführte, machen vor allem noch einmal wieder auf die Bileamsprüche aufmerksam, in denen doch der Höhepunkt der Schilderung der Endzeit es ist, daß Gott als König nun bei seinem Volke ist und Königsjubiläum in ihm erschallt Num. 23, 21; 24, 7, sowie auf das Schilfmeerlied, in dem die wunderbare Hinführung Israels zu dem Paradiesberge Ex. 15, 13. 17 einmündet in den Jubelruf: „Jahwe wird König sein in alle Ewigkeit“ v. 18.

Das aber gilt auch von sonstigen Stellen, in denen uns der Gedanke der Wiederkehr des Paradieses entgegentritt und in denen gerade auch Großmann mit Recht Reflexe der vorprophetischen Eschatologie beobachtet hat. Der ganze Völkerfriede, von dem Jes. 2, 4 singt, hat doch seine Wurzel darin, daß dann Gott regiert: „denn von Zion geht Rechtsentscheidung aus, und Jahwes Wort von Jerusalem. Und richten wird er zwischen den Völkern und Entscheidung geben vielen Stämmen.“ Man soll hier ganz gewiß nicht das geistige Eigentum Jesajas verkleinern; das besteht darin, daß die Völker nicht vernichtet, sondern in wunderbarer Weise innerlich überwunden und umgewandelt werden, aber die Jahweherrschaft ist doch der Gedanke, ohne den man sich eine Grundlage dieses Gemäldes überhaupt nicht denken kann; gerade das Plus des Micha (4, 4) ist eine idyllische Zutat dieses. Im übrigen feiert auch dieser in seiner Heilsverheißung Jahwe ausdrücklich als König über Israel und als Herrn der ganzen Erde 4, 7 und 13. Auch nach Hosea wird das Israel der Heilszeit nicht nur in einem Paradiese leben, sondern die Hauptsache ist ihm, daß es dann spricht: „mein Gott“ 2, 25, daß es sich der ungetrübten Gemeinschaft und Helferschaft dieses erfreut 14, 2—9. Ebenso leuchtet in dem Heilsbilde des Amos die Gottesherrschaft hindurch, indem betont wird: „Alle Völker, über die mein Name genannt ist“ 9, 12 und alles Hegen und Pflegen Israels auf ihn zurückgeführt wird 9, 14f.

Und wenn wir von hier aus rückwärts schreitend nun noch einmal auf den Gedanken der Wiederkehr des Paradieses geführt werden, so erinnern wir uns daran, daß, wie der jahwistischen Auffassung des Urzustandes die Unschuld und Reinheit von der Sünde im Vordergrunde stand (vgl. B), so der elohistischen, die

uns allerdings nur noch in der Priesterschrift überliefert ist, die unbedingte und unbehinderte Herrschaft Gottes über die Natur; die Gottesebenbildlichkeit des neu erschaffenen Menschen besteht hier darin, daß er herrschen soll über die Fische des Meeres, die Vögel des Himmels, die Tiere und über die ganze Erde Gen. 1, 26. Von dieser Auffassung aus erklärt sich meiner Meinung nach auch Hos. 2, 20: Gott wird den Israeliten zugut einen Bund schließen mit den Tieren usw.¹⁾ Großmann zieht richtig die Stellen mit heran, in denen die neue Ära überhaupt unter dem Bilde des Bundes erscheint, wo von einem Bunde mit der ganzen Natur die Rede ist, vgl. Jes. 54, 9f., aber auch die apokalyptischen Stellen Sach. 11, 10; Jes. 24, 4f., in denen von einem einstmaligen Bunde Gottes mit den Völkern der Erde gesprochen wird. Nun alle diese Stellen feiern Gott gerade als den Beherrscher des Alls, er ist der, der der Tierwelt wie der Völkerwelt und sonstigen Natur die Satzung zu geben hat (vgl. Jes. 24, 5; Gen. 8, 22; 9, 11; desgl. Jer. 8, 7; 27, 6b; 28, 14b, sogar in bezug auf das Meer Jer. 5, 22; Hiob 38, 10f.; Ps. 104, 9 usw.). Gerade in jenem Worte Hoseas von dem wiederkehrenden Paradiese kommt also zum Ausdruck, daß Gott die unbeschränkte Herrschaft über die Natur, die ihm jetzt noch durch die Baale streitig gemacht wird (Hos. 2, 10; 7, 14; Jer. 14, 22), Israel zugut übernimmt, wie auch der irdische Herrscher, wenn eine Neuordnung des Regiments beginnen soll, mit seinem Volke die berith schließt, vgl. 2 Kön. 11, 17; 23, 3.

Ist so zweifellos das eigentliche Rückgrat der altisraelitischen Heilserwartung nicht eine Natur- oder Welterneuerung, sondern die kommende schrankenlose Herrschaft Jahwes über die Welt gewesen, so haben wir zum Schlusse nur noch festzustellen, welche Seite dieser Herrschaft in der Heilserwartung Ausdruck gefunden hat. Wir haben es bereits in I § 2 angedeutet: wie das Richten und Niederwerfen aller Feinde, die eine Seite der Tätigkeit des antiken Königs, sich durchsetzt in dem Unheil, so das Helfen, die andere, in dem Heil. „Hilf doch, o König“ das ist der Ruf des Untertanen an diesen 2 Sam. 14, 4; 2 Kön. 6, 26 vgl. 1 Sam. 9, 16; 2 Sam. 3, 18 usw. Hat, das ist die Frage, schon Alt-

¹⁾ Daß schon die ältere elohistische Tradition den Gedanken eines Bundes mit dem ersten Menschen und eine Erzählung einer Übertretung desselben durch diesen gekannt hat, glaube ich aus Hos. 6, 7 u. 13, 1 beweisen zu können. Vgl. Seite 37. An letzterer Stelle lese ich: בְּקִרְיָהּ — בְּרִבְקָהּ vgl. 2 Kön. 18, 6; Ps. 119, 31 usw. Dann ist die Anspielung auf Adams Fall in 13, 1b offenkundig. Daß der Priesterkodex nicht zum ersten Male die Erzählung von dem Bogen des Bundes zwischen Gott und der Erde Gen 9, 13 berichtet hat, sondern an eine viel ältere Tradition anknüpft, wird ja auch allmählich mehr und mehr anerkannt.

israel seinen Gott, als einen Gott des Heiles, als einen Heiland gekannt und ihn als einen solchen am Ende der Tage erwartet?

Diese Frage glaube ich mit Sicherheit trotz aller Dürftigkeit der Quellen bejahen zu können. Es ist bekannt, daß Jahwe von Deuterjesaja in der allerstärksten Weise als מְשִׁיחַ d. i. als Heiland des Volkes gefeiert wird (43, 3. 11; 45, 21; 49, 26 usw.). Dem gegenüber tritt diese Bezeichnung bei den vorexilischen Propheten allerdings ganz auffallend zurück. Es ist auf den ersten Blick frappierend, daß wir in den unumstrittenen Abschnitten des Jesajabuches nur ein Parallelwort, „der Gott deines Heiles“ und auch dieses nur ein einziges Mal finden 17, 10, beim Amos nie, ebenso wenig in unangefochtenen Abschnitten des Micha. Nach der Methode, die bis jetzt in der alttestamentlichen Wissenschaft die herrschende war, wäre daraus zu schließen: nach einem Präludium bei Jeremia war der Gedanke, daß Gott der kommende Heiland seines Volkes sei, eigentlich erst eine exilische Schöpfung. In Wirklichkeit ist aber auch hier wieder einmal direkt das Gegenteil der Wirklichkeit entsprechend: die Buß- und Gerichtsreden der Propheten haben naturgemäß einen Terminus der Heilseschatologie zurückgedrängt, der schon lange zuvor da war und der gerade, nachdem das Gericht über Juda niedergegangen war, neuerlich stark hervortrat. Außerdem aber trat gerade in der Zeit von Jesaja bis Jeremia stärker eine Parallelanschauung in den Vordergrund, von der wir erst in III handeln werden, nämlich die, daß das Heil durch einen wunderbaren menschlichen Vertreter Gottes gebracht werden würde, und diese drängte naturgemäß die Vorstellung von Gott selbst als dem künftigen Heilande zeitweilig in den Hintergrund.

Daß מְשִׁיחַ in der Bedeutung „helfen, retten,“ und יְשׁוּעָה bzw. תְּשׁוּעָה = Sieg bzw. Hilfe alte Worte sind, wird natürlich niemand leugnen wollen, hier kommt es auf die religiöse und spezifisch-eschatologische Verwendung dieser Termini an. Da muß es nun doch jedem auffallen, daß wir nach dem fast absoluten Schweigen bei Jesaja dieselbe bei Jeremia plötzlich sehr oft finden, und zwar stets in Gebeten, überwiegend solchen, die er im Namen des Volkes spricht. Vgl. 2, 27: „Steh auf und hilf uns“, ein offenbar feststehender Gebetsruf; 3, 23: „Bei Jahwe unserem Gott ist das Heil Israels“ ein Gebet; 14, 8: „Hoffnung Israels, sein Heiland in der Drangsalszeit“, ein Gemeindegebet, das uns als besonders wichtig und interessant schon mehrfach beschäftigt hat, weil es aufs unmittelbarste zeigt, wie die Propheten trotz allen zeitweiligen Gegensatzes zur Volkseschatologie sich doch auch wieder in ihren Gebeten Begriffe und Anschauungen derselben aneignen.¹⁾ 17, 14: „Heile

¹⁾ So erkläre ich mir auch das oben erwähnte „der auf dem Berge Zion wohnt“, Jes. 8, 18, auch hier handelt es sich 8, 17f. um ein Gebet;

mich Jahwe, damit ich geheilt werde, hilf mir, damit ich gerettet werde," wieder ein für das Volk gesprochenes Gebet 17, 12—14 (auch hier die Anrede als „Hoffnung Israels“); 31, 6: „Hilf Jahwe deinem Volke, dem Reste Israels“, nach dem Zusammenhange ein feststehender liturgischer Ruf; außerdem zweimal in der verheißenden Formel: „Ich bin mit dir, dir zu helfen,“ das eine Mal an Jeremia 15, 20, das andere Mal an das Volk gerichtet 30, 11.

Sehen wir schon hieraus mit vollster Sicherheit, daß die Erwartung Gottes als des Heilandes Israels eine ganz feststehende in der Gemeindefrömmigkeit gewesen sein muß, so bestätigt uns das äußerlich der eschatologische Psalm Habacuqs: „Du kommst heraus zur Rettung deines Volkes, zur Rettung deines Gesalbten“ 3, 13. Aber über das Gebet Jesajas 8, 17f. und 17, 10 hinweg können wir diese Gedankenlinie 150 Jahre weiter rückwärts verfolgen. In dem auch bereits besprochenen Gebete, das Hosea im Namen seiner Zeitgenossen und in Anlehnung an deren Anschauungen spricht, 6, 1—3, wird Gott nicht nur als der Heiler und Arzt, ja Auf-erwecker des Volkes bezeichnet, sondern es wird von ihm gesagt: „Und er wird dem Regen gleich uns kommen, wie der Spätregen, welcher die Erde labt.“¹⁾ Tau und Regen sind in dem wasserarmen Palästina besonders oft Bilder des göttlichen Segens, vgl. Deut. 33, 13; Gen. 27, 28; 49, 25; Joel 3, 23 b; Micha 5, 6; womit konnte also das Kommen des Heilsgottes selbst besser verglichen werden als hiermit? Wenn man aber sagen wollte, Hosea selbst habe diese Vorstellung nicht gebilligt nach 6, 4 ff., so ist das nicht richtig, er tadelt nur die mangelnde Beständigkeit und sittliche Oberflächlichkeit dieser Heilshoffnung, er hat sie sich selbst im übrigen durchaus angeeignet, wie wir 10, 12 b sehen: „Bis er kommt und Heil strömen läßt,“ und in 14, 6 wird der Heilsgott nochmals mit dem Tau verglichen: „Ich werde wie der Tau für Israel sein.“ Da wird es uns denn auch nicht wundern, daß wir gerade bei diesem Propheten wieder die Bezeichnung Gottes als Heiland finden: „Einen Gott außer mir kennst du nicht und einen Heiland außer mir gibt es nicht“ 13, 4. Und ebenso liegt in der ausdrücklichen Ablehnung des Königs 13, 10 und Assurs 14, 4 als Helfer, daß Hosea wie seine Zeitgenossen den kommenden Heilandsgott, auf den es zu harren gelte 12, 7, gekannt haben.

Also im Anfange der prophetischen Bewegung muß diese Ausprägung der Heilserwartung bereits Gemeingut gewesen sein. Sind wir dann aber nicht wirklich berechtigt, zumal wenn wir an das Königswort: „Hilft dir Jahwe nicht, von wo könnte ich dir helfen?“

daher auch hier das קָהָה in heilseschatologischem Sinne; vgl. Gen. 49, 18; Hos. 12, 7; Jer. 14, 19.

¹⁾ Hier wie 10, 12 wird zu lesen sein יִרְחֶה.

2 Kön. 6, 27, oder an die Bezeichnung Israels im Mosesegen: „Volk, dem Jahwe hilft“ 33, 29, oder 2 Sam. 23, 5: „All mein Heil — wird er sprossen lassen“, oder endlich an das Wort des Schilfmeerliedes: „Meine Stärke und mein Gesang ist Jahwe, und er wurde mir zur Rettung“ 15, 2 denken, zu behaupten, daß überhaupt schon Altisrael, so oft es des bevorstehenden Kommens Gottes in seiner ganzen Majestät gedachte, so oft es harnte auf seinen Tag, den Tag seines Regierungsantrittes über die Welt, sich dessen erinnerte, daß er zwar als alles niederwerfender Kriegsheld wie als strenger Richter komme, zugleich aber auch als der Helfer in aller Not und daß ebendeshwegen dem Volke jener Tag nur zu leicht ausschließlich ein Tag des Lichtes wurde?

§ 3. Der Ursprung der Heilserwartung in Israel.

Nach allem Voraufgehenden ist auch die Ursprungsfrage der Heilsschatologie in der Hauptsache bereits beantwortet; wir haben die Antwort nur noch klarer zu formulieren und uns dabei zugleich wieder an Greßmanns Anschauung zu orientieren. Für ihn ist selbstverständlich auch die ganze israelitische Volkshoffnung vom Heile mythischen Ursprungs. Läuft dieselbe auf eine neue Entstehung der Erde oder eine Wiederkehr des goldenen Zeitalters hinaus, so sieht man allerdings nicht, inwiefern hier etwa eine originale geistige Schöpfung Israels vorliegen sollte. Aber unsere Untersuchung hat ergeben: das, was begleitende Nebenerscheinung ist, stempelt Greßmann zur Hauptsache, und die Hauptsache in der Heilsschatologie, auch schon der vorprophetischen, ignoriert er!

Daß aber diese Hauptsache: Jahwe wird kommen, um seine Königsherrschaft über die ganze Erde aufzurichten und damit zugleich sein Heil und seinen Segen zu bringen, nicht außerisraelitischen mythischen Ursprunges ist, bedarf keines weiteren Beweises. Wir wollen hier die Frage ganz auf sich beruhen lassen, inwieweit uns in der altbabylonischen oder ägyptischen Literatur wirklich schon der Gedanke des Weltimperiums entgegentritt. Daß man in dieser Beziehung in den babylonischen Ira-Mythus zu viel hineinlegt (Greßmann S. 265), scheint mir gewiß zu sein. Aber das wird ja keiner leugnen können, daß diese Idee kaum in einem Winkel der Erde, sondern weit eher an einem der großen Kulturzentren hat entstehen können, und das Alte Testament führt uns selbst darauf, daß die Grenzen der Welt einmal von Babylon aus festgelegt sind vgl. Sach. 9, 10, Ps. 72, 8. Doch um diese Frage handelt es sich ja gar nicht, vielmehr um die: wo ist jene Idee sonst im alten Orient in den Dienst der Religion getreten, daß

der oder ein Gott der Beherrscher aller Völker werden würde, und vor allem: wo ist dieser Gedanke der eigentlich bestimmende aller Zukunftsgedanken, das eigentlich treibende Motiv des ganzen religiösen Volkslebens geworden? Denn man kann doch nicht leugnen, daß mindestens vom 8.—5. Jahrhundert, in Wirklichkeit aber auch in den Jahrhunderten vorher und nachher, auch wenn es nie an breiten Schichten gefehlt hat, die einfach in den Tag hineinlebten (Jes. 22, 13), immer gerade die ernstesten Kreise Israels, ob auch noch so verschiedenartig, sich an jenem Zukunftsgedanken orientiert haben. Und da versagen eben alle Parallelen.

Die Sache liegt hier vielmehr genau so wie bei der Unheils-eschatologie. Es ist sehr wohl möglich, daß im ganzen westlichen Asien schon in prähistorischer Zeit den Mythen vom einstigen Paradiese und Götterland entsprechende Hoffnungen einer Welt-erneuerung und eines kommenden Äons verbreitet waren. Vorläufig besitzen wir freilich auch in dieser Richtung aus der alt-orientalischen Literatur nur erst Anspielungen (in der babylonischen Omenliteratur und den in III zu besprechenden babylonischen und ägyptischen Äußerungen der „Erlöserhoffnung“, die allerdings, wie wir sehen werden, in Wirklichkeit gar nicht existiert hat, endlich und vor allem in den persischen Paradiessagen). Und mit den sich aus solchen ergebenden Anschauungen, Vorstellungen und Hoffnungen können selbstverständlich auch schon des vormosaischen Israel Gedanken gesättigt gewesen sein, oder mindestens könnte es dieselben in Palästina von den Kananitern übernommen haben. So wenig es in einer anderen Sprache reden konnte, als der von den Vätern ererbten, die schon an sich wie jede andere Sprache versteinerte Mythen mit sich führt, so wenig konnte es auch in bezug auf die Zukunft in einer anderen Begriffswelt als in der überkommenen denken. Und ebenso mögen Träume künftiger Weltherrschaft auch schon manchem Herrscher auf Babylons oder Ägyptens Thron gekommen sein, Träume, die nicht nur in ihren Völkern, sondern auch in anderen des alten Orients einen Widerhall gefunden und den politischen Blick geweitet haben können bis an die Enden der Erde.

Aber in diese Vorstellungswelt hinein, mit deren Wahrscheinlichkeit wir schon rechnen müßten, wenn wir überhaupt nichts weiter besäßen als die biblische Urgeschichte (Gen. 1—11), die ja keine autochthone palästinensische Schöpfung sein kann und will, trat nun der neue Gottesglaube Israels. Und in demselben Augenblicke, wo er Kraft gewann, auch über die Zukunftsgedanken, da wurden dieselben losgelöst von ihrem naturmythologischen oder natürlich-politischen Boden, da wurden auch sie ein Neues, nicht nur in formaler Beziehung, indem aus den bisherigen sehnsuchts-

vollen Träumen eine ganz bestimmte geschichtliche Erwartung wurde, sondern auch sachlich. Jahwe wird König der Erde, das wird Israels Zukunftseschatologie, und in dem reichen Gemälde, das nun von dieser entworfen wird, da kehren natürlich auch die alten Züge wieder, aber sie sind jetzt etwas ganz anderes geworden. Kein Götterland soll wiederkehren, wohl aber Jahwes, des barmherzigen und gnädigen Gottes Garten, das Land ohne Sünde und Leid (vgl. noch Sach. 3, 9b, 10); man redet in den alten Formen weiter von seinem Berge, seinem Strome, seiner Stadt, seiner Straße, die ganze einstmals mythische Topographie lebt fort, aber sie ist Bildersprache geworden, die in geläufigen Formen das Große, Neue umschließt, dessen Kommen man erwartet, die künftige Gemeinschaft mit dem Helfer vom Sinai. So ist sie sogar in die prophetische Eschatologie übergegangen.

Freilich wird sich auch hier nie sicher feststellen lassen, bis zu welchem Grade alles dies nun an die Peripherie Gerückte für Israel kommende Realität geblieben ist, für die Volksmenge sicher immer, wie ja noch tief in die christliche Kirche hinein. Aber das wird man doch sagen können, daß es auch nicht an solchen gefehlt hat, die sich bewußt waren, daß es sich um ein Heil handle, welches letztlich über alles Irdische, über menschliches Begreifen und Verstehen weit hinausliege, daß man nur lalle und stammle vgl. Jes. 51, 6; 55, 8; 28, 16 f., wie schon der, der uns die Theophanie am Horeb 1 Kön. 19 schildert, mit Bewußtsein Gott nicht in den Naturerscheinungen, sondern in seinem leisen Worte kommen läßt und auch der Elohist ihn überall von der Erscheinungswelt scharf sondert. Und bestätigt wird jene durch den bunten Wechsel der Bilder: bald wird mit den Tieren ein Bund geschlossen, bald werden sie zu friedlichen umgewandelt, bald werden die wilden Tiere weggerafft. Bald ist Milch und Honig, bald Most, Milch und Wasser, bald aber auch Honig und Weizen (Ps. 81, 17) die Speise des künftigen Äon. Wie unzählig viele andere Bilder sind verwendet, um eine Ahnung vom Heile zu geben, die auch schon in die vorprophetische Zeit zurückreichen, aber ganz gewiß nicht mythisch sind, die Bilder von Jahwe als Arzt, als Läuterer, als Pfleger, als Hirte seines Volkes usw.

Aber auch wenn alle aus der prähistorischen Zeit weiterlebenden Züge in der altisraelitischen Periode noch so realistisch aufgefaßt sein sollten, sie waren doch alle dem einen leitenden Gedanken dienstbar geworden, daß die Herrlichkeit Jahwes die Erde erfüllen, sein Name dereinst über alle Völker genannt werden und er mit seinem Volke in vertrautester Gemeinschaft leben sollte. Wohl haben auch diese Hoffnung die Propheten wieder einzigartig vertieft und vergeistigt, aber von dem natur-mythologischen Boden war sie gelöst, sobald sie, wenn vielfach

auch noch in primitiver Form, Israel, der Menschheit, dem All einen religiösen Zweck und ein sittliches Ziel setzte.

Und wenn wir schließlich fragen: welches ist die Geburtsstunde dieser Heilserwartung, so müssen wir auch hier antworten: so vieles uns auch über ihre spätere Entwicklung im einzelnen dunkel ist und wohl immer bleiben wird, Spuren von ihr können wir rückwärts verfolgen bis hin zu der geheimnisvollen großen Stunde, da Jahwe sich am Sinai das eine Volk zu seinem Volke erkor, sich selbst ihm als den Zweck seiner Existenz setzte, da er als ein Gott nicht wie die anderen Götter König seines Volkes wurde und dann von diesem Berge aus den Siegeszug antrat in das Land der Verheißung, das Paradiesland, so daß von ihr aus es nachzitterte durch die ganze fernere Geschichte Israels, daß sein abermaliges Kommen ein Siegeszug sein würde bis an die Enden der Erde und die Wiederbringung des einstmals verlorenen höheren Paradieses.

Kapitel III.

Der Heiland.

§ 1. Das Alter der Heilandserwartung in Israel.

Ich darf mich hier einer bis ins einzelne gehenden Untersuchung vielleicht insofern für überhoben halten, als ich erst vor 3 Jahren meine Auffassung dieses ungeheuer wichtigen Kapitels der alttestamentlichen Eschatologie in einem Hefte der Biblischen Zeit- und Streitfragen „Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung“ öffentlich vorgetragen habe. So möge es mir gestattet sein, das dort Ausgeführte in ein paar kurzen Sätzen zu rekapitulieren, in einigen inzwischen angegriffenen Punkten aber auch sicherzustellen und um einige neue Beobachtungen zu bereichern.

Auch in bezug auf die Heilserwartung verdanken wir vor allem wieder Gunkel und Greßmann gegenüber den einseitigen Literarkritikern den Nachweis, daß dieselbe lange vorprophetisch, ja sogar noch vorköniglich ist. Solange man dieselbe als eine spezifisch „messianische“, d. h. eine spezifische Königserwartung auffaßte und dann psychologisch erklären wollte, war es nur folge-

richtig, daß man zunächst annahm: dann ist sie vor einem Königtum Israels, also vor David unmöglich gewesen, daß man weiter schloß: sie konnte erst entstehen, als der Bruch zwischen Königtum und Prophetentum ein unheilbarer geworden war, also erst mit dem Konflikte zwischen Ahas und Jesaja, und schließlich dabei endete, daß sie erst nach dem Sturze des Davidshauses, also im babylonischen Exil, seit Ezechiel hätte auftauchen können. Dieses letzte und konsequenteste Resultat von den alten Prämissen aus vertrat seinerzeit Volz in seiner Broschüre „Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias“.

Aber eben diese Prämissen haben sich inzwischen total geändert. Wenn man heutzutage noch einen Satz liest wie den von Hühn „Messianische Weissagungen“ S. 4: „Wäre schon in vor-königlicher Zeit der Messias als König gezeichnet worden, so müßte man annehmen, daß jene Züge den Propheten, da sie ja die Gestalt eines Königs nicht vor Augen hatten, auf völlig übernatürliche Weise eingegeben seien“, so verstehen wir diese Alternative einfach nicht mehr: da haben wir noch die chinesische Mauer, über die hinüber das alte Israel nicht einmal davon gehört haben sollte, daß es in Babylon oder Ägypten Könige gäbe, die die Herrschaft über die Völker beanspruchten. Und der Tatbestand, der uns in den Quellen entgegentritt, ist einfach der, daß überall schon in vorexilischer Zeit die Erwartung eines Retters und Heilandes als bereits lange vorhanden und bekannt vorausgesetzt und von den Propheten nur weitergebildet bzw. umgestaltet ist.

Jesaja setzt ohne weiteres voraus, daß seine Zuhörer wissen, wer das geheimnisvolle Mädchen ist, von dem er 7, 14 als Mutter des Immanuel spricht, was es bedeutet, daß dieser sich von Sahne und Honig nähren würde, er setzt ein Verständnis der geheimnisvollen Namen, die das Kind von 9, 1—6 erhält, voraus, braucht nicht erst zu erklären, wie es möglich ist, daß ein Mensch mit dem Hauche seiner Lippen Gottlose töten kann 11, 4 usw. Ebenso nimmt Micha an, daß jeder weiß, wer die Gebärende ist, die den Herrscher aus Bethlehem gebären soll 5, 2. Altertümliche, schlechterdings nicht aus zeitgeschichtlichen Reflexionen erklärbare Züge treten uns gerade in diesen messianischen Weissagungen überall entgegen, ihre Ableitung aus der nachexilischen Zeit ist geradezu ausgeschlossen.

Dasselbe Resultat ergibt eine Prüfung der Königspsalmen. Mit diesen ist man durch die israelitische Geschichte hindurchgerast, bis man sie schließlich in der Makkabäerzeit untergebracht hatte. Daß in der damaligen prophetenlosen Zeit solche Gottesworte wie das von Ps. 2, 7 ff. und 110, 1 ff. nach Ps. 74, 9; 1 Macc. 4, 96; 9, 27; 14, 41 ausgeschlossen seien, beachtete man

nicht. Man versuchte es auch mit der abstrakt messianischen Deutung, wodurch diese Psalmen zeitlos würden. Aber das ist nun gerade das Problem, welches sie darbieten: auf der einen Seite fügen sie sich in keinen zeitgeschichtlichen Rahmen: wann hat ein Gesalbter Judas eine Herrschaft über die Völker der Erde gehabt, gegen die sich dieselben auflehnen könnten, wann sind einem solchen wirklich von Gott die Enden der Erde zum Eigentum versprochen Ps. 2? Wann und wie konnte ein König Israels „Gott“ genannt werden und seine Söhne zu Fürsten in der ganzen Welt einsetzen, wie es nach 45, 7 und 17 geschieht, wann hat ein solcher vom Euphrat bis an die Enden der Erde geherrscht wie der König von 72, 8, wann endlich hat ein solcher ein Heer aus dem Tau der Morgenröte und Gericht gehalten unter den Völkern wie der von 110, 6? ¹⁾ Glauben wir hier überall den göttlichen Zukunftsherrscher mit Händen greifen zu können, so will anderes schlechterdings nicht dazu stimmen. In Ps. 2 werden doch schon die gegenwärtigen Könige und Völker aufgefordert, dem Gotte mit Furcht zu dienen und seine Füße mit Zittern zu küssen, der nach V. 6 f. soeben seinen Sohn als König auf dem Zion eingesetzt hat. Der König von Ps. 45 hat nicht nur eine königliche Braut, sondern auch Gesellen und Nebenweiber, und Söhne werden ihm verheißen. Der König von Ps. 72 ist selbst schon eines Königs Sohn, und der von 110 trinkt auf seinem Feldzuge aus dem Bache.

Den richtigen Weg, das Rätsel zu lösen, hat Gunkel gewiesen, freilich im Grunde nur das modernisierend, was schon einst Franz Delitzsch u. a. vertraten, indem man sagte: David sei hier immer Typus des Messias. Auf reale israelitische bzw. jüdische Könige sind am Tage ihrer Thronbesteigung bzw. Hochzeit usw. von Hofdichtern Hymnen gedichtet, die die längst bestehende Hoffnung vom göttlichen Welterretter auf jene übertrugen, und damit wurden ihre Lieder zugleich zu Weissagungen. Ich habe diese einzig mögliche Deutung gestützt durch den Nachweis, daß uns dieselbe Übertragung in dem bisher noch von jedermann mit Recht auf einen empirischen König gedeuteten Ps. 21 entgegentritt, in dem dieser nun aber doch auch plötzlich als „Segnung

¹⁾ Noch wunderbareres über seine Herkunft würden wir erfahren, wenn wir, einer Vermutung Gunkels nachgehend, etwa folgenden Text emendierten:

בְּיוֹם הַלֵּלָה בְּרִרְדִּי קִנֵּשׁ
מִרְחֵם שָׁחַר בְּטֵל יִלְחִיחַ

d. i. „am Tage, da du geboren wurdest, habe ich dich auf heiligen Bergen aus dem Schoße der Morgenröte wie den Tau gezeugt“. Vgl. Jes. 14, 12. Aber in Hinblick auf Jud. 5, 2, 9 sehe ich doch keinen Grund, den M. T. aufzugeben, nach dem dem König sich ein Geisterheer zur Verfügung stellt, vgl. Jes. 26, 19; auch Mich. 5, 6.

für ewig“ erscheint und der Schauplatz seiner Tätigkeit V. 9—12 nicht Palästina, sondern die Welt ist. „Ihre (der Gottlosen) Frucht wirst du vom Erdboden vertilgen und ihren Samen aus der Menschenwelt.“¹⁾ Und Großmann hat dargetan, daß überhaupt ein fest ausgebildeter Hofstil in Jerusalem und Samarien gebräuchlich gewesen sein muß, der ganz von dieser Rettererwartung durchtränkt war, von dem wir leider nur noch einige Fragmente besitzen. Der Ruf „der König lebe ewig“, „helf doch o König“, das Bild von dem Baum, unter dessen Schatten die Völker sitzen sollen u. a. 1 Kön. 1, 16, 31; 2 Sam. 14, 4; 2 Kön. 6, 26; Richt. 9, 15; Klagel. 4, 20 vgl. Amos 6, 1 b (text. em.) sind Rudimente desselben. Daß bei dieser Auffassung alle jene Psalmen vorexilisch sein müssen, wahrscheinlich sogar zum Teil noch der älteren Zeit des ungeteilten Königtums entstammen, ist selbstverständlich, die Rettererwartung mithin sicher vorexilisch.

Besonders habe ich mir angelegen sein lassen, die Anschauungen der vorköniglichen Zeit zu prüfen. Daß die berühmte Schilohstelle²⁾ Gen. 49, 10 messianisch ist, wird immer allgemeiner wieder anerkannt, obwohl auch wir das rätselhafte Wort שֵׁלָה noch nicht sicher deuten können und zwischen Korruption aus מְשִׁלָּה „sein Herrscher“ und einem Worte שֵׁלָה „sein Neugeborener“ schwanken. Aber sicher wird hier dem, der dereinst Judas Herrschaft ablösen soll, Herrschaft über die Völker verheißen, sowie, daß er das paradiesische Zeitalter wieder bringen werde, denn auch die Verse 11 und 12 sind auf ihn, nicht auf Juda zu beziehen: „Der seinen Esel an den Weinstock bindet, an die Edeldrebe sein Eselfüllen, der sein Kleid in Wein wäscht und in Traubenblut sein Gewand, funkelnd die Augen von Wein und weiß die Zähne von Milch.“ Was das bedeutet, wissen wir nun schon aus Amos 9, 13; Joel 4, 18. Doch es muß betont werden, daß auch hier schon wieder die ganze Erwartung als etwas Bekanntes vorausgesetzt ist — daß wir uns in Davids Zeit befinden, ist so gut wie sicher —, es wird nur angespielt, neu ist lediglich der Gedanke, daß dieser Zukunftsherrscher eben aus Juda kommen werde.³⁾

¹⁾ Daß man in diesem Psalm neuerdings „spätere Glossierungen“ findet, ist nur ein Beweis dafür, daß die herkömmliche Deutung nicht ausreichte.

²⁾ Vgl. dazu auch meine Abhandlung „Die Schilohweissagung“.

³⁾ Unter Ablehnung der von mir vertretenen Ansicht hat inzwischen Marti (Z. f. a. W. 1909 S. 198) die Anschauung vorgetragen, v. 10 b sei eine in Hinblick auf Nebukadnezar eingeschobene Glosse. Ich erkenne rückhaltlos an, daß diese Annahme die am besten motivierte unter allen bisherigen Hypothesen einer Glosse ist; vgl. besonders Jer. 27, 6 ff. Aber ich mache gegen sie folgendes geltend: a) Auch diese Annahme beruht auf einer petitio principii; weil man a priori überzeugt ist, die messianische

Und wirklich treffen wir die Erwartung ja auch schon vorher an. Im Bileamspruch Num. 24, 17 ff. wird das Aufgehen eines Sternes und die Erhebung eines Szepters aus Jakob angekündigt, das alle Nachbarvölker niederschlagen wird. Daß es sich hier nur um einen Hymnus auf König David handeln sollte, erscheint schon dadurch ausgeschlossen, daß alle drei anderen Bileamsprüche nicht die Zeit dieses, sondern die Endzeit besingen. Sollte diese Beziehung aber doch die ursprüngliche sein, so müßte doch wieder gefragt werden, wie von jenem gesagt werden konnte: es geht auf ein Stern aus Jakob, womit ihm nach der Sprache des alten Orients zweifellos göttlicher Charakter zugeschrieben wird.¹⁾

In noch anderer Weise wird auf die Erwartung von dem Kommen dieses künftigen Beherrschers des Alls in dem der Richterzeit entstammenden Mosesegen Deut. 33, 13 ff. angespielt. In dem Josephspruche wird dem erstgeborenen Stiere dieses, dem Ephraim, verheißen, daß er mit seinen Wildochsenhörnern alle Enden der Erde niederstoßen werde. Eine solche Verheißung kann nie auf Grund der tatsächlichen Siege des empirischen Ephraim gebildet und ins Maßlose gesteigert sein, sie erklärt sich nur, wenn es sich um eine Erwartung handelt, die dem Dichter, dessen Blick sonst auf Israels Grenzen beschränkt ist, anderweitig geläufig war und er sie hier nur frei auf Ephraim den Geweihten unter den Brüdern, anwendet.²⁾

Endlich ist auch noch die Tatsache beachtenswert, daß die israelitische Volkssage, die in der Hauptsache in den Tagen David-Salomos abgeschlossen war, aus den Helden der Vorzeit gewisse Typen geschaffen hat, die bei aller sonstigen durch die Geschichte

Erwartung könne nicht vorprophetisch sein, sucht man nach irgendeiner Möglichkeit, sich dieser Stelle, die bei der messianischen Deutung vorzüglich in den Zusammenhang paßt, zu entledigen. Das ist unwissenschaftlich. b) Der unmittelbare Anschluß von 11a an 10a bleibt ein unerträglicher. c) Wenn in Jeremias Zeit alte Weissagungen in Hinblick auf den realen Gang der Geschichte überhaupt glossiert wären, würde man wohl häufiger derartiges zu finden erwarten müssen, z. B. 2 Sam. 7, 12—16 usw. d) Eine solche Glosse wäre doch die bitterste Ironie auf den sterbenden Patriarchen gewesen; traut man sie einem Juden jener oder einer späteren Zeit zu? e) Hätte man in Davids Zeit nicht wirklich Judas Wohlstand und Ruhm ganz anders charakterisiert, als in v. 11 u. 12 geschieht? Vgl. 2 Sam. 8 usw.

¹⁾ Übrigens sollte man einen Zusammenhang des rätselhaften *rw* in v. b mit dem von Horus besiegtten ägyptischen Seth nicht ohne weiteres von der Hand weisen, auch wenn es im jetzigen Zusammenhange eine Parallelbezeichnung Moabs ist.

²⁾ Die „Enden der Erde“ sind ein ganz feststehender Terminus der eschatologischen Sprache; vgl. 1 Sam. 2, 10; Micha 5, 3; Jer. 16, 19; Ps. 2, 8; 22, 28; Jes. 52, 10; Sach. 9, 10; Ps. 59, 14; 67, 8; 72, 8; 98, 3; außerdem nur noch einmal im Hinblick auf die Schöpfung, Prov. 30, 4.

gegebenen Verschiedenheit einzelne auffallend oft wiederkehrende wunderbare Züge tragen, die sie als Männer wunderbarer Geburt, übermenschlicher Kraft und Geistesbegabung erscheinen lassen z. B. Joseph, Mose, Simson, Gideon, Jephthah, Samuel, Saul, David und daß die spätere deuteronomische Tradition gerade für solche von der alten Zeit zum Teil als נִיִּרִים Gefeierte besonders gerne die Titel מָשִׁיחַ „Heiland“ und שֹׁפֵט Richter verwendet, mithin sich von dem ganz richtigen Gefühle leiten läßt, daß das Volk auch schon in den Jahrhunderten vor dem Königtum den Gedanken des Wunderherrschers besessen hat. Das alles führt uns darauf hin, daß sich eine solche Rettererwartung, wenn auch nur an vereinzelt Spüren, zurückverfolgen läßt bis in die Anfangszeit der israelitischen Geschichte.

Das ist also die neue und doch auch wieder alte Auffassung, die wir besonders gegenüber der Schule Wellhausens von dem Alter der messianischen Erwartung vertreten. Während diese dieselbe nach dem Grundsatz: Messianische Weissagungen konnten erst entstehen, sobald Wirklichkeit und Ideal sich nicht deckten, wieder psychologisch und weiter literarisch, beziehungsweise phantastisch erklären will, infolgedessen alle literarischen Zeugnisse für dieselbe frühestens der späteren Königs-, ganz überwiegend erst der exilischen und nachexilischen Zeit zuschreibt, sind wir dessen gewiß, daß diese Erwartung uralte, in der prophetischen Zeit längst gegeben, daß infolgedessen die Tradition über die Herkunft der meisten messianischen Partien in den Schriften dieser eine durchaus zuverlässige ist. Und es wird uns sicher gelingen, diese Auffassung zum Siege zu führen.

§ 2. Wesen und Ursprung der Heilandserwartung in Israel.

Wollen wir das Wesen der altisraelitischen Heilandserwartung, wie sie sich uns vom Sterne Bileams Num. 24, 17 bis zum Sproß Davids bei Jeremia 23, 5f. darstellt, definieren, wobei wir absehen müssen von dem, was etwa Neugestaltung durch die Propheten sein könnte (vgl. IV), so merken wir sogleich: dieser Heiland ist durchaus eine Parallelerscheinung zu dem Gotte, dessen Kommen als Herrscher und König wir als den Kern der altisraelitischen Unheils- bzw. Heilserwartung in Kapitel I u. II herausgestellt haben. Auch er ist der Herrscher über die Völker (Gen. 49, 10; Ps. 72, 11), bis an die Enden der Erde (Deut. 33, 17; Micha 5, 3; Sach. 9, 10 b ¹⁾);

¹⁾ Dazu, daß Sach. 9—11 dem Kerne nach vorexilisch sind, vgl.

Ps. 2, 8), der Szepterträger über Völker (Num. 24, 17—19; Ps. 45, 17), für dessen Herrschaft es keine Grenzen gibt (Jes. 9, 6) usw., auch er führt bisweilen, aber nicht oft ausdrücklich den Titel מֶלֶךְ (Ps. 45, 2; 72, 1); Sach. 9, 9; Jer. 23, 5, sonst מֶשֶׁל Micha 5, 1; אֵל Jes. 9, 5; שָׂר 9, 5 מְשִׁיחַ oder בֶּן יְהוֹשֻׁעַ Ps. 2, 2. 7. Genau wie die Tätigkeit jenes ist auch seine eine dreifache: er hat die Feinde niederzuwerfen Num. 24, 17 b; Deut. 33, 17; Ps. 2, 9; 45, 6; 110, 1. 2. 5; er hat zu richten Jes. 9, 6 b; 11, 3 ff.; Jer. 23, 5 b; Ps. 72, 1; 110, 6, und endlich er hat zu „helfen“ Sach. 9, 9; Jer. 23, 6; Ps. 72, 4. 12, vor allem indem er soziale Ausgleichung, das Paradies und den Völkerfrieden bringt Gen. 49, 11. 12; Jes. 7, 15; 11, 4. 6—9; Micha 4, 4 a. 5 b¹⁾; Sach. 3, 9 b. 10; 9, 10; Ps. 72, 12. 16.

Hat man infolgedessen auf den ersten Blick den Eindruck, daß man es geradezu mit einem Doppelgänger des kommenden Jahwe zu tun habe, so wird dieser Eindruck noch dadurch erhöht, daß dieser erwartete Heiland einen Namen führt עֲמִנְיָאֵל d. i. „Gott mit uns“, der ihn direkt als Realisierer dessen erscheinen läßt, was der eine Bileamspruch vom Ende der Tage geweissagt hatte: Jahwe sein Gott ist mit ihm. Und wenn er weiter als „Stern“ Num. 27, 17, als „Gott-Held“ Jes. 9, 5, als „Gottes Sohn“ Ps. 2, 7 bezeichnet wird, wenn schließlich die Exegese doch immer wieder auf den Gedanken zurückgeführt wird, daß Jes. 7, 14; Micha 5, 2 eine ganz wunderbare Geburt desselben, ohne ein Zutun eines Mannes, annehme, wenn ihm, kaum geboren, die Weltherrschaft zugesprochen wird Gen. 49, 10; Jes. 9, 5; Micha 5, 3, so will es uns scheinen, daß wir einfach anzunehmen hätten, daß eben Jahwe erscheinen wolle, indem er in diesem Wundermenschen inkarniere.

Aber dann merken wir bald, daß das nur die eine Seite der Sache ist. Auch wenn wir ganz von den Königspsalmen absehen, in denen naturgemäß auch die menschliche Abhängigkeit des Besungenen von Jahwe wieder stark hervortritt, beobachten wir eine solche Abhängigkeit und Unterscheidung des Retters von Jahwe, eine solche Unterordnung desselben unter ihn auch an solchen Stellen, in denen die Seher und Sänger schlechterdings keinen realen Zeitgenossen als Träger der Erwartung im Auge zu haben

meine „Einleitung“ S. 104. In v. 9 wird dann allerdings entsprechend Ps. 72, 4. 12 ursprünglich gestanden haben: וְהוֹשַׁע יְהוָה עִי וְיָרֵב etc. Der Text ist in nachexilischer Zeit entsprechend dem deuterjesaianischen Heilandsbilde geändert. In v. 10a wird eine solche Änderung, durch die Gott der allein Agierende wurde, allgemein zugegeben, man muß das aber auch auf v. 9 ausdehnen.

¹⁾ Das dazwischenstehende ist Stichwortglosse.

scheinen, Jahwe erscheint als Schöpfer dieses menschlichen Helfers in Jer. 23, 5 „ich werde erwecken“, er rüstet ihn mit seinem Geiste aus Jes. 11, 2f., so daß derselbe herrscht „in der Kraft Jahwes, in der Majestät des Namens Jahwes seines Gottes“ Micha 5, 3. Das will wieder zu dem Doppelgänger schlechterdings nicht passen.

Wie ist das Rätsel zu lösen? Es ist dasselbe Helldunkel, welches uns in den Erzählungen von den Erscheinungen Jahwes in der Urzeit entgegentritt, dasselbe Problem, vor dem wir in der Frage des sog. מלאך יהוה stehen, und auch der Grund ist genau derselbe: das Bewußtsein, daß der Mensch Jahwe selbst nicht schauen könnte, ohne zu sterben, daß auch die Gottbegnadetsten seine Herrlichkeit und Schöne nur von rückwärts sehen könnten Ex. 33. Allerdings, wie gerade dies Kapitel uns zeigt, waren in dieser Beziehung seit alters in Israel drei verschiedene Strömungen, eine ganz naive, die auch an dem Erscheinen des Antlitzes Jahwes vor Menschaugen keinen Anstoß nahm, v. 12—17, eine schon reflektierende, daß er sich von Angesicht zu Angesicht nur ganz wenigen Auserwählten zeige, v. 3. 5. 11 (vgl. 34, 29 ff.) und eine dritte, die ein Schauen der Herrlichkeit Jahwes schlechthin für ausgeschlossen hielt v. 18—23. Genau dasselbe Problem mußte sich auch für die Endzeit ergeben: Jahwe sollte kommen und als der Herr schlechthin erscheinen, das war der Kern der ganzen Eschatologie; wie nun aber, wenn ihn doch der Reinste und Frommste der Menschen nicht schauen durfte? Man beachte, wie diskret die sämtlichen eschatologischen Dichtungen von seiner großen Theophanie reden, von seiner eigenen Erscheinung hören wir eigentlich nie etwas, nur von dem Großen und Gewaltigen, was dieselbe begleitet, am weitesten unter den vorexilischen Schilderungen geht in der Beziehung wohl noch Ps. 18, nächstdem Hab. 3. Aber von seinem eigentlichen Aussehen hören wir doch auch hier nichts (anders z. B. Daniel 7).

Das drängte also zwingend darauf hin, sich jene große Erscheinung der Endzeit auch ähnlich vorzustellen wie die der Urzeit, sei es, daß Gott einen göttlichen Boten, einen מלאך schicke, vgl. Mal. 3, 1, sei es einen Wundermenschen und nun entsprechend dem Zwecke der Theophanie einen Herrscher, in dem er selbst unmittelbar zu seinem Volke kam und die Herrschaft über das All antrat, Gericht und Heil zugleich bringend.

Glauben wir so, schon die Lösung in den Händen zu haben, indem wir aufs beste die ganze Heilandserwartung psychologisch aus dem zentralen Gedanken der israelitischen Eschatologie ableiten können, so wird die Befriedigung aber doch wieder nicht lange währen. Denn wenn wir uns nun gerade die vorexilischen Äußerungen jener ins Gedächtnis rufen, so bemerken wir bald, daß dieselben

aus allem eher als aus Reflexion entstanden zu sein scheinen. Einmal treten sie mit einer solchen elementaren Sicherheit auf, daß wir schon deswegen wieder gegen jene Ableitung bedenklich werden müßten, und zweitens vermöchten wir auf diesem Wege nimmermehr zu erklären, wie es denn gekommen sei, daß die Erwartung von dem Kommen des Heilandes nicht einfach die von dem Kommen Gottes verdrängt oder richtiger, daß diese sich nicht einfach in jene aufgelöst habe, vielmehr beide nebeneinander, stellenweise z. B. bei einem und demselben Propheten (wie z. B. Jesaja und Jeremia), weiter existiert haben.

Das führt uns zwingend auf den Gedanken, daß wir an die Stelle jener psychologischen Erklärung auch hier eine andere setzen müssen, nämlich die Ableitung aus einer noch älteren, bereits vor der Offenbarung vom Sinai eingewurzelten Tradition, die sich nun zwar aufs engste mit dem aus jener geborenen eschatologischen Grundgedanken verband, sich ihm auch in der Hauptsache durchaus unterordnete, aber eben doch zugleich auch eine gewisse Selbstständigkeit dauernd behauptete. Wir sind uns dessen vollbewußt, daß wir in dem Augenblicke, wo wir dieser vormosaïschen Tradition nachzugehen beginnen, das Gebiet der Hypothese betreten; aber ein Halt wird sich natürlich auch hier die wissenschaftliche Forschung nie zurufen lassen, und je mehr die Hypothese konvergieren wird mit dem in den alttestamentlichen Quellen vorliegenden Tatbestande aus historischer Zeit, einen um so größeren Anspruch auf Wahrscheinlichkeit wird sie besitzen.

Gunkel, Greßmann und mit ihnen manche andere nehmen auch bei dieser Erwartung von dem göttlichen Kinde und dem Wunderherrscher, der eine neue Ära bringt, das Eindringen einer ausländischen Tradition an. Und in gewissem Sinne müssen natürlich auch wir zugeben, daß alles, was wir nun jenseits der Zeit des Mose oder allermindestens des Abraham statuieren, allgemein altorientalisches Gut ist. Aber, obwohl auch sie hier mit großer Reserve urteilen, läuft doch ihre Anschauung klar auf den Gedanken hinaus, daß in dieser ganzen Erwartung ein, sagen wir einmal deutlich, erst nach Mose oder mindestens ohne jede innere Beziehung zu seiner religiösen Neuschöpfung stehender importierter Fremdkörper zu sehen sei, der nur künstlich der mosaïschen Religion als ein Reis aus dem Gebiete des Mythos aufgepfropft sei.

Man hat mit dem größten Eifer besonders in dem letzten Jahrzehnt die altorientalische Literatur abgesucht nach Spuren der Hoffnung auf einen göttlichen Retter, einer durch ihn herbeigeführten neuen Ära des Heils und einer Wiederbringung des Paradieses. Man hat in dieser Beziehung besonders die stereotyp wiederkehrenden Äußerungen babylonisch-assyrischer Könige über ihre Geburt und ihre Berufung (vgl. Gudea, Merodach-Baladan,

Assurnasirpal, Assurbanipal, Cyrus), den Brief eines Höflings an Assurbanipal und aus Ägypten den Papyrus Golenischeff und den von Lange edierten Leidener Papyrus, sowie auch hier die Äußerungen über die Herkunft und den göttlichen Charakter der Könige herangezogen. Über die einzelnen Materialien werden wir in Studie III noch näher berichten. Und man meint, hinter allem diesem einen altorientalischen Mythos von einem kommenden göttlichen Retter stehend erblicken zu können, der auch zu Israel gewandert sei.

Nach unserer Untersuchung in I und II wird man bei uns prinzipielle Ablehnung einer derartigen Annahme nicht argwöhnen, wir möchten sogar schon hier sofort zugeben, daß in Einzelzügen, von denen wir sogleich hören werden, Verwandtschaften vorliegen, und nochmals daran erinnern, daß es auch nach unserer Meinung sehr wahrscheinlich ist, daß schon im 3. und 2. Jahrtausend im westlichen Asien die Hoffnung einer Ära des Heils, die Sehnsucht nach dem Kommen eines goldenen Zeitalters gelebt hat (vgl. II § 3). Aber ich halte es für meine Pflicht, es zunächst einmal ganz rückhaltlos auszusprechen, daß auch noch nicht die leiseste Spur eines Nachweises dafür erbracht ist, daß dieser Äon herbeigeführt werden würde durch einen großen und wunderbaren gottmenschlichen Herrscher der Endzeit. Schlechthin alles, was man bis jetzt von einer altorientalischen „Erlöserkönigerwartung“ redet, ist lediglich Konstruktion, oder wo wäre ein babylonischer bzw. ägyptischer Text, der von einem solchen Zukunftserlöser rede wie der Jakobssegen vom Schiloh usw.? Die neue Edition des Leidener Papyrus durch Gardiner hat ergeben, daß es sich hier nur um Betrachtungen über den guten König bzw. Ermahnungen handelt, und der „Hirte für alle Menschen“, falls überhaupt so zu lesen, der Gott Ré ist,¹⁾ und der Papyrus Golenischeff feiert offenkundig den König Amenemhet I., für den das Ameni Koseform ist.²⁾ Ja, im Gegenteil, wenn wir überhaupt schon etwas schließen dürfen, ist es umgekehrt das, daß durch die Königsvergötterung, wie sie ausgesprochen am Nil, aber in gewissem Sinne doch auch am Euphrat getrieben wurde, ein solcher göttlicher Zukunftsherrscher geradezu ausgeschlossen war. Also, wenn man hier den Punkt hat finden wollen, von dem aus man die ganze Erwartung ableiten könnte, so glaube ich, daß man auf ein totes Geleise geraten ist; es berechtigt uns schlechthin nichts zu der Annahme, daß der alte Orient und mit ihm das vormosaïsche Israel schon etwas von der Erwartung eines göttlichen Zukunftskönigs besessen hat; das Einzige, was wir hypothetisch annehmen dürfen, ist ein Mythos von der göttlichen Berufung eines Urkönigs, aus welchem Züge immer wieder auf den

¹⁾ Vgl. „The admonitions of an Egyptian Sage“ S. 13ff.

²⁾ Vgl. Großmann „Texte und Bilder“ S. 205.

jeweiligen Herrscher übertragen wurden.¹⁾ Den eschatologischen König kennt der alte Orient nicht.

Dagegen muß man bei einem anderen Punkte einsetzen, auf den ebenfalls und mit größerem Rechte die neuere religionsgeschichtliche Forschung schon hingewiesen hat, nämlich auf die Beziehungen der israelitischen Heilandserwartung zu der Paradiesvorstellung und der von „dem Menschen“ (Greßmann S. 286 ff., 340 ff.). Ganz gewiß leuchtet durch die danielische Vision von dem, „der mit den Wolken des Himmels wie ein Sohn eines Menschen kommt, zu dem Hochbetagten gelangt und dem dann Herrschaft, Ehre und Königswürde gegeben wird“ (7, 13 f.), die sich in dem jetzigen Zusammenhange nach v. 14 auf das Volk der Heiligen des Höchsten bezieht, eine ältere Erwartung von dem zur dereinstigen Weltherrschaft bestimmten „Menschen“ hindurch, der von Ewigkeit her bei Gott war, eine Vorstellung, die uns im Henochbuche auch unverhüllt entgegentritt (vgl. Henoch 48, 3; 62, 6 f.; 70, 1 ff.; Greßmann besonders S. 355 ff., meine „Heilandserwartung“ S. 70—74). In dieser Gestalt will nun Greßmann eine Parallelfigur zum Messias sehen, warnt aber vor einer Identifizierung beider und meint, der Menschensohn müsse aus der Fremde stammen. Eine absolute Identität kann natürlich keiner behaupten, die „Davidisierung“, wenn ich so sagen darf, die wir bei der Rettererwartung seit den Tagen König Davids konstatieren können, ist natürlich seit der Serubbabelkatastrophe abgestreift, es handelt sich nicht mehr um einen in Bethlehem geborenen Menschen mit menschlichem Fleisch und Blut, aber es fragt sich, ob statt der Einwanderung einer neuen Vorstellung aus der Fremde hier nicht umgekehrt ein Wiederzutagetreten des ursprünglichen Gehaltes einer alten Vorstellung konstatiert werden muß, die nur zeitweise eine andere Gestalt angenommen hatte.

Und diese Frage glaube ich mit Entschiedenheit bejahen zu müssen. In der ganzen älteren Rettererwartung ist meiner Meinung nach, wenn auch nur an leisen Andeutungen, der Gedanke schon nachweisbar, daß der Zukunftsherrscher von jeher bei Gott und insofern der erste aller Menschen war. In den Gottesknechtstücken Deuterocesajas treten die beiden Gedankenlinien des irdischen und des himmlischen Retters allerdings noch nicht scharf auseinander, aber vorhanden ist der Gedanke des letzteren sicher. Liest man 49, 1 „vom Mutterleibe“, „von den Eingeweiden meiner Mutter her“, so hat man die Empfindung, daß es sich um eine

¹⁾ Vielleicht der Etana-Mythus, der uns leider nicht vollständig erhalten ist; vgl. Zimmern in K. A. T. S. 382 f. Dagegen beziehen sich die von Assurbanipal gebrauchten Worte „die Tage wurden voll“ auf eine ganz konkrete Weissagung von dem dereinstigen Rächer der Göttin Nannaja.

Berufung von der irdischen Geburt her handelt, etwa wie beim Jeremia 1, 5 oder Simson Richt. 13, 5; 16, 17. Liest man hingegen V. 2 „er barg mich im Schatten seiner Hand“, „er versteckte mich in seinem Köcher“, — Ausdrücke, die sonst nie von einem Menschen gebraucht werden, denn auch Ex. 33, 22 f. ist nur ein einmaliges vorübergehendes Ereignis — so hat man vielmehr den Eindruck, daß es sich wie bei dem Menschensohn von Henoch 62, 7, bei der Weisheit Prov. 8, 31: „Ich war bei ihm als Pflegling und war seine Wonne Tag für Tag, spielend unter seinen Augen alle Zeit“ und bei dem Urmenschen von Hiob 15, 7 um ein vorgeschichtliches Sein unmittelbarsten Verkehres mit Gott handelt. Auch von diesen beiden wird trotzdem ein „Geborenwerden“ vor den Wassertiefen und Hügeln ausgesagt.¹⁾ Und diese Vermutung steigert sich fast zur Gewißheit, wenn von dem Jes. 51, 17 Angeredeten gesagt wird, daß Gott ihn im Schatten seiner Hand geborgen habe, um den Himmel zu pflanzen und die Erde zu gründen.²⁾ Das Schillernde der Darstellung bei Deuteronesaja erklärt sich daraus, daß er die Heilandserwartung auf einen Zeitgenossen übertragen und später die Stücke auf das Volk bezogen hat.

Deutlich aber wird von dem Herrscher aus Bethlehem Micha 5, 1 b ein vorgeschichtliches Dasein prädiiziert: „Dessen Ausgänge sind von der Urzeit her, von den Tagen der Ewigkeit.“ Die herrschende Exegese will hier unter Hinweis auf Amos 9, 11 einerseits, Ez. 34, 23 f.; 37, 24; Hos. 3, 5 andererseits nur die Aussage finden, daß der Messias aus dem uralten Davidshause stamme, aber das Nomen מְצֻאָה, dessen Parallelwort מִצְעָה von dem strahlenden Aufgange Gottes oder der Sonne gebraucht wird vgl. Ps. 19, 7; 65, 9; 75, 7; Hos. 6, 3, läßt diese Deutung nicht als ausreichend erscheinen, in jenem Falle würden wir מְצֻאָה erwarten. Nun ist aber auch einer der Namen, die der Retter bei Michas Zeitgenossen Jesaja 9, 5 führt, gerade „Vater der Vorzeit“ vgl. Gen. 49, 26; Hab. 3, 6, und das hier gebrauchte seltene Nomen נֶחֱם bezieht sich gerade, wo es nicht auf die Zukunft zielt, immer auf die vorgeschichtlichen Zeiten vgl. zur Sache Ps. 90, 2. Endlich läßt auch das Bild Bileams von dem aufgehenden Sterne Num. 24, 17 darauf schließen, daß der Herrscher schon zuvor im Himmel, bei Gott gedacht ist, denn die Sterne sind nach altorientalischer Auffassung Söhne Gottes Hiob 38, 7 vgl. Jes. 14, 12.

¹⁾ Ähnliches würde von Ps. 110, 3 gelten, falls hier doch die Gunkel'sche Emendation richtig sein sollte.

²⁾ Ich habe selbst früher שָׁמַיִם und אֶרֶץ in 51, 17 irrtümlich unter Hinweis auf Jer. 1, 10 für Glosse erklärt. Aber der Vers ist offenbar chiasmisch gebaut: $a\alpha$ entspricht $b\beta$, $a\beta = b\alpha$. Gunkel, „Forschungen“ I 1 S. 78 hat richtig geurteilt.

Werden wir schon so auf die Vermutung geführt, daß bereits der altisraelitischen Rettererwartung die Vorstellung von dem Retter als einem vorgeschichtlichen bei Gott weilenden Menschen keine fremde gewesen ist, so werden wir noch durch eine andere Erwägung auf dasselbe Resultat geführt. Schon lange hat Gunkel auf Grund von Hiob 15, 7f. darauf geschlossen, daß Israel neben den uns im Priesterkodex und beim Jahwisten erhaltenen Vorstellungen vom ersten Menschen noch eine andere geläufig gewesen ist, wonach derselbe einst im Räte Gottes gesessen und die Weisheit an sich gezogen hätte (vgl. Ezech. 28. 17).¹⁾ Ein gewisser Reflex dieser Erzählung zeigt sich nun ja allerdings auch noch in der jahwistischen Erzählung von dem Baume der Erkenntnis, wobei ich darauf aufmerksam machen möchte, daß wir eine Brücke zwischen beiden nach 2 Sam. 14, 17. 20 finden können. Nun ist ein in der jetzigen Paradieserzählung auffallendes und damit gerade auf eine ursprüngliche Gestalt derselben zurückweisendes Wort das auf die gottgleiche Erkenntnis bezügliche לְהַשְׁכִּיל Gen. 3, 6. Gerade dieses Verbum wird nun aber zweimal als ein einigermaßen überraschendes, prononziert vorgeschobenes Prädikat von dem Retter gebraucht Jer. 23, 5; Jes. 52, 13, vgl. auch 11, 2, wo der Geist der Weisheit an erster Stelle steht. Ist nicht damit abermals eine Beziehung zwischen ihm und dem Urmenschen gegeben?

Erinnern wir uns nun endlich noch einerseits daran, wie sogar noch in dem Schöpfungsberichte des Priesterkodex die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in seiner Herrschaft über die Natur gesehen wird, und wie er bei der Verherrlichung dieser seiner Herrschaft in Ps. 8 nun auch gerade als „Menschensohn“ bezeichnet wird, und wie andererseits so häufig die Tätigkeit des Retters als die Wiederbringung des Paradieses geschildert wurde (Gen. 49, 11. 12; Jes. 11, 6—9 usw.), so glaube ich, daß wir tatsächlich die Vorstellung gefunden haben, die bereits in dem vormosaïschen Israel vorhanden war, und die nun die eigenartige Ausgestaltung der altisraelitischen Rettererwartung veranlaßt hat und erklärlich macht: es war die Vorstellung von dem in der Urzeit bei Gott lebenden, Gott ebenbildlichen, wunderbar weisen, schönen, starken und die Natur beherrschenden Menschen, dem Inhaber und Bewohner eines (im Himmel gelegenen vgl. Ez. 28, 13 ff.) Paradieses, das der Menschheit verloren gegangen und nach dessen Rückkehr man sehnend verlangte.

Daß eine derartige Vorstellung und eine mit ihr zusammenhängende Sehnsucht nicht ein Separatbesitz der vormosaïschen israelitischen Stämme, sondern der Menschheit gewesen ist, ist

¹⁾ Vgl. „Schöpfung und Chaos“ S. 148, dazu „Genesis“ S. 33 f. Übrigens wird dieser Cherub 28, 12 auch als „Siegelring“ bezeichnet wie der Retter von Hag. 2, 29.

jedenfalls biblische Auffassung vgl. Gen. 5, 29 vgl. 9, 20; schon der Vater des Noah hat von diesem gehofft: „Dieser wird uns trösten von unserer Arbeit (bzw. ausruhen lassen) und von den Schmerzen unserer Hände vom Acker her, den Jahwe verflucht hat.“ Aber auch die religionsgeschichtliche Forschung bestätigt es, wie wir schon in II andeuteten. Bousset, Gunkel, Greßmann haben besonders in dieser Richtung Analogien nachgewiesen. Übertreibungen gegenüber muß freilich auch hier zunächst festgestellt werden, daß wir von einer babylonischen¹⁾ oder ägyptischen Paradieserzählung einfach noch nichts wissen. Dagegen sind die indo-iranischen Parallelen handgreiflich. Hier haben wir die Sage von Meschia und Meschiane, hier haben wir aber vor allem die Sage von Yima, dem schönen, dem eigentlichen Paradieskönig mit dem goldenen Pfeil und dem goldgeschmückten Pferdestachel, in dessen Reich es weder Kälte noch Hitze, weder Alter noch Tod, weder Krüppel noch Kranke, noch den von den Deys geschaffenen Neid gab, der als der Erste der Sterblichen starb und hinging in jene Welt, dessen Reich nun auch als ein weltentrücktes weiter existiert. Und endlich hören wir hier von dem noch vor dem ersten Menschenpaare geschaffenen Urmenschen Gayomard, nach Firdosi der erste König, welcher zuerst die Menschen um sich schart und sie lehrt, sich in Tierfelle zu kleiden und von Baumfrüchten zu nähren.²⁾

Daß hier Berührungen mit Israels Vorstellungen von der Urzeit vorliegen, ist ganz gewiß. Die Frage, welche Tradition die entlehrende ist, ist mit Sicherheit natürlich heutzutage noch nicht zu beantworten, behauptet doch Darmesteter sogar Abhängigkeit der iranischen Eschatologie von der jüdischen, möglich ist ja auch eine uns vorläufig noch verschlossene, gemeinsame dritte Quelle, etwa in Mesopotamien.³⁾

Gunkel und Greßmann stellen sich die Sache nun so vor, als sei schon in lange vorprophetischer Zeit die Vorstellung von dem Paradieskönige, einem Doppelgänger der Gottheit nach Palästina gewandert, hier die Mutter der Messiasvorstellung geworden — Greßmann sagt S. 294: „Weitere Wurzeln der Messiasvorstellung erscheinen mir nicht unbedingt notwendig“ —, und nach Jahrhunderten habe dieselbe Tradition dieselbe Wanderung nochmals angetreten und sei nun die Mutter der Menschensohnavorstellung geworden (S. 362). In der Apokalyptik sei die Vereinigung beider noch nicht erfolgt, sondern erst später.

¹⁾ Der babylonische Adapa-Mythus weiß nichts von einem Paradiese.

²⁾ Vgl. Bertholet „Religionsgeschichtliches Lesebuch“ S. 343, 356; Lehmann, „Textbuch zur Religionsgeschichte“ S. 276—278; und besonders Spiegel, „Iranische Altertumskunde“ I S. 473 ff.; 522 ff.; II S. 151—167.

³⁾ Zu der Möglichkeit iranischer Einflüsse auf das vormosaische Palästina vgl. Böhl „Kananäer und Hebräer“ S. 107.

Über die innere Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit einer solchen Annahme brauchen wir nun nicht mehr erst zu debattieren, sie ist tatsächlich angesichts des nachgewiesenen Bestandes in den Quellen überflüssig geworden. Es handelt sich um eine, in sich zusammenhängende und nur je nach der Zeitlage vollständig verschieden nüancierte Erwartung Israels. Aber ist nun, wie Greßmann annimmt, wirklich die erste Einwanderung ausreichend, um die Messiaserwartung abzuleiten? Bei der zweiten lehnt Greßmann selbst die von Bousset versuchte Verbindungslinie zwischen dem Menschensohn und dem Urmenschen Gayomard ab, und mit Recht, denn dieser ist ja gar keine eschatologische Gestalt, vielmehr werden beim Ende seine Gebeine nur als die ersten auferstehen.¹⁾ Aber steht denn die Sache bei der ersten Einwanderung, sagen wir also beim Yima, anders? Wo ist denn dieser eine eschatologische Gestalt, wo hören wir etwas von dem Niederwerfen der widergöttlichen Mächte oder von einem der-einstigen Belehren und Richten der Menschheit durch ihn und dem Kommen seines seligen Reiches auf die Erde? Erst späte Quellen, die nicht mehr für die altorientalische Auffassung fruktifiziert werden können, behaupten, er werde am Ende der Tage, wo der Regen Malkosan die Erde verheeren wird, mit seinen Getreuen aus seinem Garten hervorkommen und — ein zweiter Noah — die Erde wieder bevölkern. Das ist alles.

Und damit sind wir auf den Kern der Sache gekommen. Israels Heiland ist durch den ganzen Verlauf der alttestamentlichen Geschichte der Doppelgänger des Unheil und Heil dermaleinst bringenden Weltgottes; genau wie von diesem erklingt, wenn auch äußerlich variiert, auch von ihm von der ältesten bis zur jüngsten Quelle das Gewaltige: „er kommt“ vgl. Gen. 49, 10; Num. 24, 17 „er tritt auf“; Sach. 9, 9 „er kommt“; Jes. 7, 14; 9, 4 „er wird geboren“; 11, 1 „er geht hervor“; Micha 5, 1 „er geht hervor“; Jer. 23, 5 „er wird erweckt“; Ez. 21, 32 „bis der kommt“; 34, 23 „ich erwecke“; Sach. 3, 8 „ich lasse kommen“; Dan. 7, 13 „ich sah, es kam“. Ich denke, besser als diese kleine Übersicht kann uns kaum etwas dartun, daß wir es, wenn wir die parsische und die alttestamentliche Anschauung vergleichen, mit zwei Welten zu tun haben. Im Parsismus die Erzählung: es war einmal das Paradies mit seinem Fürsten, die Hoffnung wohl auch, einst in jenes zu gelangen, in Israel: durch ein Jahrtausend hindurch immer wieder die Gewißheit auftauchend: der Paradiesfürst wird kommen, aber nicht nur als solcher, nein auch als Niederwerfer aller Feinde und Richter bis an die Enden der Erde.

Es ist ausgeschlossen, dieses aus jenem abzuleiten, wenn man

¹⁾ Vgl. Bertholet a. a. O. S. 356.

nicht einen ganz anderen Faktor hinzunimmt. Genau wie in I und II müssen wir nun auch in III anderswo einsetzen, wenn wir den Ursprung der ganzen israelitischen Heilandserwartung verstehen wollen. Die eigentliche Wurzel derselben liegt auch hier in der Offenbarungstat vom Sinai. Hier und nur hier wurde der Grund dazu gelegt, die ganze Geschichte zu betrachten unter dem Gesichtspunkte des Wartens auf die Erscheinung des Weltgottes, der das All mit seiner Herrlichkeit erfüllen sollte. Und weil nun diese seine Herrlichkeit das Auge keines Sterblichen schauen konnte, so mußte sich mit derselben Energie überall, wo man so dachte, die Notwendigkeit seiner Erscheinung in einem Organe ergeben, in dem man seiner Herrlichkeit inne werden konnte, ohne zu sterben, durch das er selbst kämpfen, richten und helfen konnte. Ein solches Organ wurde nun aber nicht erst auf dem Wege der Reflexion gewonnen, man besaß es bereits als gegebene Größe des religiösen Lebens in jenem Urmenschen, der zwar ein göttliches Geschöpf und doch ein Abbild göttlicher Herrlichkeit, vertrauten Umganges mit Gott und zur Herrschaft über die Natur bestimmt war. Von ihm, der ja gefallen und in der Geschichte Vater aller Sterblichen und allen Leids geworden war, hatte man sich weiter erzählt, von seiner einstigen Herrlichkeit, von seinem schönen Paradiese. Die Gestalt hatte sich mehr und mehr gespalten, in den einen, den Verfluchten, der der Geschichte angehörte, und den anderen, den Vorgeschichtlichen, von dessen dereinstiger Rückkehr vielleicht sehnsuchtsvolle Träume die altorientalischen Völker durchzogen.

Aber in der altisraelitischen Eschatologie wurde nun diese rückwärts gewendete Sehnsucht plötzlich etwas ganz anderes, eine klare, bestimmte, religiös orientierte, in die Zukunft blickende Geschichtserwartung: Jahwe, der Gott vom Sinai, wird in diesem Menschen, der zwar sein Geschöpf ist, der aber bei ihm war, ehe die Berge wurden, in diesem seinem Auserwählten, seinem Knecht, seinem Sohne, selbst kommen, die Weltherrschaft aufzurichten, Israel und die Völker zu richten, das Paradies und den Völkerfrieden zu bringen. Zu dieser gewissen Zuversicht gibt es keine Parallele im alten Orient.

Gerade von dem so gewonnenen Resultate aus werden wir nun dem gerecht werden können, was Greßmann an außerisraelitischen Parallelen zu der israelitischen Erwartung des „Paradieskönigs“ erbracht hat. Denn selbstverständlich wurde auf Israels Boden die neue, unerhörte Erwartung nun wieder ausgestaltet, ausgeführt und ausgeschmückt mit vielen der Bilder, Züge und Farben, mit denen man eben im alten Orient jenen Paradiesmenschen schilderte. Und auch wo wir noch keine ausdrücklichen Parallelen nachweisen können, werden wir umgekehrt aus Altisraels Heilandsbild manche Züge ablesen können, die zuvor

schon in der Paradieserzählung des alten Orients feste Gestalt gewonnen hatten, z. B. das Reiten des Königs auf dem Esel (Gen. 49, 11; Sach. 9, 9), die Ströme von Milch und Wein (Gen. 49. 11 f.), seine Nahrung von Milch und Honig (Jes. 7, 15), seine übermenschliche Kraft (Num. 24, 17; Jes. 9, 4; 11, 4), seine Schönheit (Ps. 45, 3; vgl. Ez. 28, 17), ja sogar seine ganz einzigartige Geburt (Jes. 7, 15; Micha 5, 2 vgl. Prov. 8, 24; Hiob 15, 7; ob die Mutter die Erde oder etwa die Morgenröte war, wissen wir nicht), dies alles wird, so wenig wir Gen. 2 und 3 davon hören, zu dem festen Bestande der altorientalischen Erzählung vom Paradies und Urmenschen gehört haben. Und ohne solche Vorstellungen und Begriffe hätte daher der alte Israelit das Wunder des künftigen von Jahwe gesandten Herrschers gar nicht zum Ausdruck bringen können.

Wir haben danach wahrhaftig keinen Grund in Abrede zu stellen, daß um die altisraelitische wie die prophetische Heilands-erwartung sich auch „ausländische“ Bilder und Vorstellungen gerankt haben, die letztlich ihre Wurzeln im altorientalischen Mythos haben. Indes das trifft nur die Ausführung und Ausschmückung dieser Erwartung. Der spezifisch israelitische Charakter und die originale Herkunft des Kernes derselben steht fest. Und er wurzelt nicht in Mythologie, sondern in der Religion Israels, in seinem Glauben an den Gott vom Sinai, dem schließlich die Welt gehören muß.

Kapitel IV.

Skizze der Gesamtentwicklung der alttestamentlichen Zukunftserwartung.

Bis in die Anfangszeiten der Geschichte Israels haben wir die Spuren einer Zukunftserwartung zurückverfolgen können. Daß dieselbe von Mose selbst seinem Volke geschenkt sei, läßt sich bei dem geringen Umfange dessen, was von ihm unmittelbar auf uns gekommen ist, nicht beweisen. Es ist aber auch nicht wahrscheinlich. Ihm galt es, zunächst sein Volk zu einem Volke Jahwes zu machen, des Gottes, der sich ihm als der naturgewaltige, aber auch heilige bei der Rettung aus Ägypten und am Sinai kundgetan hatte. Aber indem er diesen Gott verkündete als einen andersartigen und größeren als alle Götter der Völker, der daher in seinem Volke keinen anderen neben sich dulden wolle, hatte er einen Keim in

die Volksseele hineingelegt, aus dem bald Größeres hervorwachsen mußte. Denn für diesen Gott war das eine Volk zu klein, er war seiner Qualität nach von vornherein ein Weltgott, auf die Dauer konnten auch in der Welt nicht andere Götter neben ihm existieren.

Zukunftserwartungen mancherlei Art besaßen vermutlich seine Stämme bereits, wie alle Völker des alten Orients. Aber sie tritt uns da, wo für uns die Geschichte Israels beginnt, in einer ganz spezifischen Ausprägung entgegen, nämlich der, daß nach allen Plagen in Ägypten ihnen ihr Gott das Land der Väter, das von Milch und Honig fließende Paradiesland schenken und die dortigen Feinde niederwerfen werde. So war denn doch diese Religion seit ihrer Geburtsstunde mit der Hoffnung innigst verschwistert und auf Hoffnung angelegt; war Jahwe auch sofort am Sinai König seines Volkes geworden, so strebte man doch erst einem Lande zu, in dem dies Königtum zu äußerer Wirklichkeit gelangen konnte.

Man erreichte es, und die Kämpfe um dasselbe begannen. Und wenn auch ein großer Teil des Volkes dessen gewiß zu sein glaubte, daß Jahwe nun mit ihm in die neue Heimat gewandert sei, so richteten sich doch, je grimmiger die Feinde ihr Haupt erhoben, um so verlangender die Augen immer wieder hin zu den Bergen, von denen einst die Hilfe gekommen war, wo unter den wunderbarsten Naturphänomenen die Erkürung stattgefunden hatte, und man wartete, je mehr der Feinde Macht answoll, um so bestimmter, daß sich dies Ereignis in derselben oder einer noch gewaltigeren Weise wiederholen müsse. So lernte Israel zu harren auf den kommenden Gott.

Freilich, je mehr die Eroberung des Landes fortschritt, um so sicherer wurde in breiten Volksschichten die Gewißheit, daß sie Jahwe nun in ihrer Mitte hätten und damit alles Unheil gebannt sei, und um so weniger fingen sie an, sich um die sonstige Welt und die fernere Zukunft zu kümmern. Doch es gab zu allen Zeiten auch Leute, die anders dachten, denen Jahwe zu groß war, als daß ihn die neuen Landesheiligtümer fassen könnten, deren geistiger Horizont weiter und nicht auf die Landesgrenzen beschränkt blieb, die auch hinüberschauten zu anderen Völkern, die anderen Göttern dienten als dem Jahwe vom Sinai, der doch so viel größer war als sie alle und denen es daher immer gewisser wurde, daß da gewaltige Umwälzungen noch bevorstünden, daß noch ganz andere Kämpfe kommen müßten, als sie eben überstanden, Kämpfe, in denen es sich nicht mehr um Palästina handle, sondern um die Welt. Die israelitische Geschichtsschreibung über die Richterzeit, die wir aus der älteren Königszeit besitzen, hat naturgemäß wenig Gelegenheit gehabt, Notiz zu nehmen von diesen Reflexionen, Hoffnungen und Befürchtungen, die die breite Masse wenig be-

rührten, wohl aber die besten Geister des Volkes bewegt haben werden. Nur hier und da ein zufällig auf uns gekommenes poetisches Produkt läßt uns plötzlich Einblick in eine Gedankenwelt tun, von der wir sonst kaum etwas ahnen würden, einer Gedankenwelt, die ihre Kreise zog bis hin an die Enden der Erde.

Sehr oft in der Geschichte haben Zeiten großer nationaler Kalamität das, was an Zukunftsgedanken zuvor Funke war, zur Flamme entfacht. Die Zeit der Philisternot bedeutet für Israel die Epoche des Erwachens der Sehnsucht nach etwas Neuem, Besonderem, Kommendem in breiteren Volksschichten. Wenn auch in sehr verschiedener Weise, wenn auch stellenweise noch in recht primitiven Formen kommt im Volksganzen die Gewißheit zum Durchbruch, daß es nicht bleiben kann, wie es in Vergangenheit war und in Gegenwart ist, daß vollständige Umwälzungen bevorstehen. In einer neuen, das Volk ergreifenden Bewegung macht sich plötzlich Gottes Nähe bemerkbar, in dem Nebiismus. Abermals erfahren wir, obwohl die Quellen eingehender fließen, doch eigentlich nur, was sich an der Oberfläche zutrug; die inneren geistigen Umwälzungen, die jene Erscheinung und vollends auch die Begründung des Königtums, besonders die glänzende Regierung Davids, in der nun zum ersten Male wirklich „die Völker“ Israel zu Füßen lagen, im Gefolge hatten, müssen wir abermals aus einigen wenigen Indizien erschließen. Aber diese zeigen uns, wie mächtig die Gewißheit gewachsen ist, daß Jahwe der Weltgott sei. In dem geschichtlichen Riesenwerke des Jahwisten, das der Zeit Salomos entstammt, kommt dies Bewußtsein überall zum Ausdruck; so wenig diese Schrift sich ex professo mit der Zukunftserwartung des Volkes beschäftigt, sie zeigt, daß sich ihr ganz keiner mehr hat entziehen können. Wann und wie sie sich nun im einzelnen entwickelt hat, darüber erfahren wir bei der Dürftigkeit unserer Quellen geradezu gar nichts. Daß sie vorhanden ist, spüren wir auch wieder in den Erzählungen vom Elia. Und als im Beginn des 8. Jahrhunderts die Schriftpropheten auftreten, da ist die Eschatologie im ganzen Volke ein fester Besitzstand, die Gewißheit, daß derselbe Gott Himmels und der Erde, der einst Israel unter gewaltigen Naturkatastrophen zu seinem Volke erwählt habe, dermaleinst kommen werde an seinem großen Tage, wahrhaftig Besitz zu ergreifen von allen Völkern der Erde, alle anderen Götter zu stürzen und das All bis zu den Enden der Erde zur Anerkennung seiner Königsherrschaft zu zwingen durch Strafen und Gericht und dann sein Heil kommen zu lassen über die Erde, Segen und Gnade wie einst im Paradies. Wie der eigentliche Mittelpunkt dieser Erwartung, das Erscheinen Gottes vor allem geschildert wurde in den Farben seiner einstigen großen Offenbarung vom Sinai, so wurden seine einzelnen Handlungen, sein Unterwerfen, Richten und Helfen naturgemäß

ausgedrückt in der Sprache und den Bildern, die überhaupt dem alten Orient für den Kampf der Gottheit wider ihre Feinde, ihre Thronbesteigung, für Glück und Heil zur Verfügung standen.

Aber diese Eschatologie ist im 9.—6. Jahrhundert bald in religiöser bald in ethischer Hinsicht immer mehr vertieft. Es ist das Verdienst einer Reihe von Männern, die sich alle unmittelbar, nicht durch Schulerziehung, von Gott berufen wissen, die mit der Volkeseschatologie als einem gegebenen Faktor rechnen und selbst vollständig auf dem Boden des Grundgedankens derselben stehen, aber in dem Bewußtsein, daß der lebendige Gott durch sie spricht, der Gestalt, in der sie ihnen bei den meisten ihrer Zeitgenossen entgegentritt, souverän gegenüberstehen, die falschen Ranken und Wildlinge an ihr abschneiden und nur das an ihr anerkennen, was zu dem an sie ergangenen Gottesworte stimmt, alles andere ignorieren oder auch bekämpfen.

In der Menge hat, offenbar besonders durch die verweltlichten berufsmäßigen Propheten des 9., 8. und 7. Jahrhunderts immer wieder genährt und gepflegt,¹⁾ die Eschatologie eine Gestalt angenommen, die den schärfsten Widerspruch des Amos und seiner Nachfolger herausfordert. In erster Linie erheben sie Protest gegen die Meinung des Volkes von dem Objekte jenes göttlichen Gerichtstages. Dieses hat sich allmählich in den Gedanken hineingelebt, Gerichtsobjekt würden die anderen Völker sein, die Jahwe noch nicht verehrten. Eine Prophetenkette, mindestens von Elia bis Ezechiel, verkündet in schneidendem Kontraste hiezu in gleicher Weise: das erste Objekt ist Israel selbst, das muß zuerst vors Messer, ihm gelten in erster Linie alle Schrecken des Gerichtstages, es wird vernichtet werden, da es sündig und abtrünnig geworden ist, wie die Völker, ja schlimmer als sie, und da sein Gott, der gerechte und heilige, nur Gottesfurcht, Recht und Gerechtigkeit, Liebe und Barmherzigkeit verlangt. Sie erkennen das Herannahen Jahwes zu seinem furchtbaren Gerichtstage in den verschiedensten Zeitereignissen, vor allem aber in der Völkergeschichte.

Bald in diesem bald in jenem Volke, das drohend am politischen Horizonte auftaucht, erblicken sie den gottgesandten Gerichtsvollstrecker, auch der „Nördliche“, von dem die Volkeseschatologie gerade träumte, daß seine Niederwerfung des Volkes höchster Triumph sein werde, erscheint ihnen als gottgerufener Würgeengel. Wohl nehmen auch sie an, daß auch die anderen Völker alle ins Gericht und Verderben müssen. Aber die werden auch nur nach

¹⁾ Vgl. die 400 Propheten des Ahab, aber auch Jona, den Propheten Jerobeams II., 2 Kön. 14, 25 und dann weiter die von Hosea, Jesaja, Micha, Jeremia und Ezechiel bis aufs Blut bekämpften.

demselben Maßstab wie Israel gemessen, werden nicht schlechter behandelt und interessieren diese Propheten überhaupt erst in zweiter Linie; das geht so weit, daß sie sogar die Entthronung der anderen Götter, die sie ja selbstverständlich mit dem Volke annehmen, nur ganz gelegentlich einmal erwähnen. Während sie also den Tag Jahwes zum guten Teile mit traditionellen Farben weitermalen und er seinem tiefsten Wesen nach auch dasselbe bleibt, was er immer war, der Tag des Beginnes der unbeschränkten Gottesherrschaft, so bekommt doch das alte Gemälde durch die neue Verteilung von Licht und Schatten unter ihren Händen einen ungleich höheren ethischen Wert: er erscheint nun in erster Linie als ein Tag sittlicher Abrechnung, ein Tag, da die Gerechtigkeit auf Erden triumphiert, da die Sünde auf der ganzen Welt gerichtet wird.

Und ebenso ist es mit der Heilserwartung. Der Volkeschatologie entnehmen auch diese unmittelbaren Gottesgesandten, daß Israel trotz allen Gerichts auch eine Heilszukunft hat, daß ein Rest gerettet wird. Aber auch dieser wird etwas Neues: nicht mehr Israel, wie es der fleischliche Sinn der Menge sich erträumt hatte, sondern nur die, die ihre Kniee nicht vor Baal gebeugt haben, die Frommen und Demütigen im Lande, die, die sich zu Jahwe bekehren, die mit reinen Lippen, reinem Herzen zu ihm kommen, nur ein geläutertes, gläubiges Israel. Und damit wird der Begriff des Heils selbst vertieft und vergeistigt. Wohl bleiben die alten Natursegnungen, das paradiesische Glück, das den Frommen zuteil wird, aber daneben und in den Vordergrund treten geistige, sittlich-religiöse Güter: ein fleischernes Herz werden alle statt des steinernen bekommen, das Gesetz Gottes werden sie im Herzen tragen, alle werden sie Gottgelehrte, alle Propheten sein. Die Erde wird voll werden von Gotteserkenntnis wie von Wassern, die das Meer bedecken. Keine Sünde, keine verderbte Handlung mehr, nur Gerechtigkeit, Friede, Liebe, Heiligkeit. Und das höchste Gut: gerade der Gedanke, gegen dessen fleischliche Verzerrung in der Gegenwart die Propheten so oft haben kämpfen müssen, wird der Träger der gewaltigsten Zukunftshoffnung: der heilige Gott selbst in der Mitte seiner Heilsgemeinde, seine Nähe, seine Gemeinschaft wieder der Gipfel des paradiesischen Glückes. Auch in dieser Richtung wechseln die Bilder und Gedanken, aber die Hauptsache ist immer dieselbe: ein wahrhaftiges Gottesreich.

Ja, wo der Geist den höchsten Flug nimmt, da wird sogar alles natürliche Beiwerk abgestoßen, da schwingt sich die Erwartung über die Natur. Der das schon oben zitierte Wort sprach: „Wenn auch die Himmel wie Rauch zerfetzt werden und die Erde wie ein Kleid zerfällt und ihre Bewohner wie die Mücken sterben, so soll doch mein Heil in Ewigkeit bestehen und meine Gerechtigkeit nicht vernichtet werden,“ der Mann hat schon ein Heil gekannt,

das nicht von dieser Welt war. Und in seinem berühmten Worte: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken und meine Wege sind nicht eure Wege,“ da verrät sich ja das Bewußtsein, daß alles, was er selbst und andere auch vom Heile verkündet, doch nur ein Lallen und Stammeln von etwas Größerem und Höherem ist, soviel höher als der Himmel über der Erde.

Aber noch in einer anderen Richtung wird die Heilsverkündigung etwas Neues. Auch die Propheten nehmen den Gedanken der Volkeschatologie auf, daß mit dem Tage Jahwes alle Völker der Erde seinem Reiche einverleibt werden. Aber wodurch? Nicht mehr durch Kriege, Siege und Waffen, nein, innerlich überwunden durch des einen Gottes Thora, seine Lehre, sein Wort. Sie erkennen dann in ihm den „verborgenen“ Gott, auf den sie schon immerdar zuvor geharrt.¹⁾ In dieser Form blitzt der Gedanke bei Jesaja auf, und sein Zeitgenosse Micha nimmt ihn auf. Sie sehen alle Völker wallfahrten zum Zion, um sich dort Rechtsentscheidungen zu holen, und auf dieser gemeinsamen religiösen Grundlage erhebt sich das neue, alle Völker umspannende Gottesreich. Zephania läßt ihnen wie Israel reine Lippen von Gott verleihen. Und am gewaltigsten sprengt auch hier wieder der babylonische Jesaja alle bisherigen Fesseln: die Völker sehen das wunderbare Heil, das Israel widerfährt, und da rufen sie aus: bei dir ist Gott und sonst nirgends. Da strömen sie herbei und werfen sich anbetend nieder, so daß Jahwes Heil nun reicht bis an die Enden der Erde.

Freilich mit der Höhe begann auch der Abstieg. In demselben babylonischen Exil setzt etwas Neues ein, die namenlos bzw. unter älteren Namen auftretende Apokalyptik, die sich also nicht mehr so unmittelbar an das Herz und Gewissen der Zeitgenossen wendet, sondern einen besonderen Nachdruck auf das richtige Voraussagen legt. Freilich in etwas muß auch hier die herrschende Anschauung modifiziert werden. Obwohl eine nähere Untersuchung darüber nicht in den Rahmen unserer Arbeit hineingehörte, hat sich uns doch ergeben, daß es unrichtig ist zu sagen, von jetzt an laufe eigentlich alles auf Reflexion, literarische Entlehnung und phantastische Ausgestaltung hinaus. Wir haben vielmehr an einem Punkte (c. 38, 39) konstatiert, daß z. B. Ezechiel auch durchaus selbständig aus der alten eschatologischen Volkstradition schöpft und daß daher ein alter Zug in dem eschatologischen Bilde bei ihm viel deutlicher und breiter ausgeführt uns entgegentritt als bei den älteren Propheten, die ebenfalls schon auf ihn anspielen. Dasselbe wird dann aber auch in anderen Punkten von Sacharja, Sacharja 14, Jes. 24—27, Daniel usw. gelten. Nicht als ein Schaffen krauser, wirrer neuer Bilder will die Apokalyptik verstanden sein, sondern

¹⁾ Jes. 45, 15; 42, 4.

als ein allmähliches Nachlassen der Originalität und Souveränität gegenüber des Volkeseschatologie, als ein immer ängstlicheres Sichhalten an das, was Volk und Propheten einst von der Zukunft erwartet hatten. So erklärt sich das merkwürdige Phänomen, daß vielfach gerade in diesen jüngeren Apokalypsen uns die eschatologischen Gedanken in ihrer ältesten Form entgegentreten. Es mag sein, daß nicht Weniges, besonders im Buche Henoch auf einer Neueinwanderung von Babylon oder Persien her beruht, bei den alttestamentlichen Apokalypsen brauchen wir diese Erklärung nur in ganz verschwindendem Maße heranzuziehen.

Aber nochmals, ein Nachlassen im Gefühle der Souveränität gegenüber der alten Tradition und damit stellenweise ein Wiederauftauchen alter Erwartungen, die die Propheten als fleischliche gezeißelt haben würden, beginnt nun gewiß. Indes, um nicht ungerecht zu urteilen, muß zunächst die äußere, vielfach verzweifelte Lage der Gemeinde berücksichtigt werden. Das Unheil war chronisch geworden, das brauchte nicht erst angekündigt zu werden. Zweitens muß betont werden, daß auch diese Apokalyptiker zugleich ängstlich das geistige Erbe der Propheten zu hüten versucht haben, auch ihnen ist und bleibt der Tag Jahwes das sittlich-religiöse Weltgericht, auch sie halten daran fest, daß das Heil in erster Linie ein sittlich-religiöses, und überwiegend auch daran, daß es ein universales ist. Und drittens, wer diese nachexilische Periode betrachten möchte als eine solche apokalyptischer Phantastereien, der werfe, um sich eines Besseren belehren zu lassen, einen Blick hinein in den Psalter, in die Lieder desselben, die aus dieser Zeit stammen z. B. 46—48, 93—99 usw. und die von dem künftigen Königreiche Gottes singen.¹⁾ Da wird er des inne werden, was die Heilserwartung für die Gemeinde bedeutet hat, daß sie keine tote Lehre, aber auch kein phantastisches Spiel war. Nein, in dieser Erwartung hat ein verachtetes, zertretenes und verspottetes Völklein die Kraft gefunden, eine Welt in die Schranken zu rufen, nicht an seinem Gotte und dessen Weltregierung zu verzweifeln, die Welt zu überwinden. Doch damit nicht genug. In dieser Erwartung, die nun von zerstreuten Juden in Babylon und Ägypten gebetet wurde, ist überhaupt auf der Erde die Idee aufgegangen, daß es eine Geschichte der Menschheit gibt, in die sich die der einzelnen Völker eingliedert, daß alles Geschehen in dieser Zeit im Himmel und auf Erden hinstrebt auf ein großes ethisch-religiöses Ziel, ein Reich des Friedens, des Guten und der Gottesgemeinschaft, ein Reich, da Huld und Treue sich begegnen, Gerechtigkeit und Frieden sich küssen (Ps. 85, 11).

¹⁾ Dies ist besonders gut ausgeführt von Stade, „Die messianische Hoffnung im Psalter“ in der Zeitschr. f. Theologie u. Kirche 1892.

Und schließlich noch einen kurzen Blick auf die dieser Heilserwartung parallellaufende, ja nur eine spezielle Ausgestaltung derselben bedeutende Heilandserwartung. In welcher Gestalt auch diese von den Propheten als uraltes Gut ihres Volkes vorgefunden wurde, haben wir gesehen: als Erwartung des Wundermenschen, der die Gottesherrschaft über die Erde heraufführen, dem die Völker gehorchen und der zugleich das Paradies wieder bringen würde. Seit der gottbegnadeten Regierungszeit König Davids wird die Erwartung in Juda meistens die Gestalt angenommen haben, daß aus dessen Geschlecht der hervorgehen werde, der da kommen sollte; im Nordreich wird sie sich anders gestaltet haben.¹⁾

Aber auch hier erfolgt eine Umwandlung durch die Propheten, in diesem Punkte freilich nicht auf dem Wege des Kontrastes und der Polemik gegen ausgeartete Volkserwartungen wie bei der Unheileschatologie, sondern der stillen, allmählichen inneren Umgestaltung. Beim Jesaja, Micha und dem Verfasser von Sacharja 9, 9ff. wird aus dem Erwarteten, der nach wie vor der Heilsherrscher bis an die Enden der Erde bleibt, zunächst auch für Juda der Unheilsbringer (Jes. 7, 15 ff.) und dann in erster Linie der gerechte, unerbittliche und unparteiische Richter, dessen Ohr gerade in erster Linie die Armen finden, und zugleich für die Völker der Friedensfürst. Und Jeremia sieht zuerst in dem gerechten Davidssproß, der „Jahwe unsere Gerechtigkeit“ heißt, den, der das ganze Volk gerecht machen wird, den sittlich-religiösen Erlöser der einzelnen Individuen. Erwartet Ezechiel in ihm den Hirten und Fürsten, der nur der Repräsentant Gottes ist und eigentlich ganz hinter diesem zurücktritt, so erreicht die Erwartung auch hier ihren religiösen Höhepunkt bei Deuterijosaja. Dieser feiert ihn nicht nur in den sog. Ebed-Jahwestücken, die er später allerdings auf das Volk umgedeutet hat, als den Heils- und Lichtbringer für alle Völker, den, auf dessen Thora schon die Inseln harren; nein, ihm ist an dem Leiden und der wunderbaren Erhöhung eines zeitgenössischen Davididen sogar die Gewißheit aufgegangen, daß der Weg des Heilands durch Grab und Tod zur Herrlichkeit gehe, daß er durch willig übernommenes Leiden und Sterben sein Volk, die Welt gerecht und damit glücklich machen werde. Ein Nachhall dieser Erwartung findet sich vielleicht Sach. 12, 10 ff., richtiges Verständnis hat sie sonst auf alttestamentlichem Boden nicht gefunden. Erst nach Jahrhunderten verstand sie ganz einer, der größer war als alle Propheten.

Die nachexilische Zeit fiel zunächst in die alte Volkserwartung zurück, sie wollte in Serubbabel den verheißenen Sproß Jahwes sehen, jedoch mit der über ihn kommenden Katastrophe mußte

¹⁾ Vgl. besonders Ps. 45, der sich wahrscheinlich auf Jerobeam II bezieht.

jene vorläufig zu Grabe getragen werden. Aber in den Drangsalen der Makkabäerzeit, da flammt die Heilandserwartung neuerlich empor, nun aber hat sie das davidische Gewand, in das sie durch Jahrhunderte gekleidet war, ganz wieder abgestreift, nun ist es wieder der himmlische „Mensch“, auf den man hofft, der die Herrschaft Gottes vom Himmel auf die Erde herniederbringen soll.

Schluß.

Damit stehen wir am Ende und suchen uns nur noch die Konsequenzen unserer Auffassung von dem Wesen und der Geschichte der alttestamentlichen Zukunftserwartung klar zu machen. Haben wir einigermaßen richtig gesehen, so ist die ganze immer noch herrschende psychologische Ableitung der alttestamentlichen Eschatologie aus prophetischen Ideen sowie die ausschließliche Erklärung der nachezechielischen Apokalyptik aus literarischer Entlehnung, Reflexion und phantastischer Ausgestaltung einfach erledigt, so hat an die Stelle derselben die Annahme einer lange vor den Propheten vorhandenen und von diesen in dem Bewußtsein unmittelbaren Besitzes göttlichen Geistes souverän umgebildeten, von der Apokalyptik ängstlicher konservierten und zugleich mit den prophetischen Neubildungen verwerteten Eschatologie zu treten. Damit aber verliert nicht nur die durch zwei Jahrzehnte geübte literarkritische Beschneidung der Schriften der voralexandrinischen Propheten nach dem Grundsatz: Hinaus mit aller Heilsesthatologie, die wir nicht psychologisch aus der Bußpredigt ableiten können, ihr Recht, sondern, was noch wichtiger ist, die ganze herrschende Auffassung von der vorprophetischen Religion erfährt eine Umwälzung.

Und hier ist nun der Punkt, in dem ich über Gunkel und Greßmann, von denen in bezug auf den ersten Punkt dankbar gelernt zu haben ich immer bekannt habe, hinausgehe bzw. von dem an ich einen ganz anderen Weg als sie betrete, einen Weg, von dem ich überzeugt bin, daß sie mir früher oder später auf demselben folgen müssen. Während sie in der nachgewiesenen vorprophetischen Eschatologie eine zwar lange bereits palästinensisch akklimatisierte, aber immerhin doch aus dem Auslande, dem Acker des altorientalischen Mythos hineingesetzte Pflanze erblicken, so bin ich überzeugt, daß wir es mit keinem Accidens zu tun haben, sondern, daß der Kern dieser Eschatologie aus der israelitischen Religion unmittelbar hervorgegangen, daß er eine ureigene Bildung dieser selbst ist, zu der wir daher richtige Analoga außerhalb Israels auch nie werden finden können. Gewiß bewegt sich die

ganze alttestamentliche Eschatologie auch in altorientalischen Vorstellungen und ist in ihren Einzelheiten mit vorisraelitischen dem Mythos entstammenden Zügen und Bildern ausgeschmückt. Aber der Kern wurzelt anderswo: in der göttlichen Offenbarungstat vom Sinai. Auch schon die israelitische Volkeseschatologie ist keine naturmythologische mehr, sondern Unheils-, Heils- und Heilands-erwartung sind letztlich nur die verschiedenen Seiten der einen und selben religiösen Hoffnung auf die Herrschaft des einen lebendigen Gottes. Ja, für uns ist die alttestamentliche Religion von vornherein auch eine Religion der Hoffnung, von vornherein darauf angelegt, dereinst die Weltreligion zu werden, der altisraelitische Gott von vornherein der Gott Himmels und der Erde, der zwar zunächst nur jenes eine Volk sich zu dem seinen erkoren, aber dem Tage entgegensah, da er alle anderen Götter stürzen und ihm alle anderen Völker zu Füßen liegen würden. Mit der Auffassung, die wir vertreten, und, wie ich glaube, mit gutem Grunde vertreten, verträgt sich die Auffassung von dem kleinen Gotte Israels, der erst allmählich über sein Volk hinausgewachsen und ein Weltgott geworden sei, nicht mehr, sie bricht vor jener zusammen. Was auf ganz anderem Wege auch der Jahwist uns bestätigt, der Weltgott steht am Anfang, so gewiß die Vorstellungen von seinem Richten und Strafen, wie von seinem Heilen und Beglücken durch die Predigt der Propheten immer reinere und höhere geworden sind.

Unheils- und Heilserwartungen wird es am Euphrat und Nil wie am Jordan gegeben haben, und in den Formen, Ausdrücken, Vorstellungen jener wird Israel vielfach auch die seinen ausgegedrückt haben, aber wo ist das Volk des alten Orients, wo ist überhaupt das Volk der Erde, in dem wie in diesem Religion und Eschatologie unauflöslich vereinigt waren, in dem die Religion zugleich Hoffnung war und alle Hoffnung Religion, in dem das, was andere von Weltherrschaft und paradiesischem Glück geträumt haben, zu einer Erwartung der Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft wurde, wo ist sonst auf der Erde aus der Eschatologie der Gedanke eines alle Völker, Himmel und Erde umspannenden Gottesreichs hervorgegangen, wo hat sie so wie hier ein den Glauben kräftigendes, das sittliche Vermögen steigerndes, in allen Leiden der Zeit aufrichtendes Ziel der Frömmigkeit geboten? Die individualistische Eschatologie ist wie in der jüdischen in der persischen Religion ausgebildet, ja sogar weit stärker, und kräftige Impulse sind auch hier offenbar von ihr auf das Leben des einzelnen ausgegangen. Aber alle Spuren fehlen, daß sie hier der die Geschichte fortbewegende Faktor war wie in Israel; sie konnte es auch nicht sein, weil sie überhaupt keine Eschatologie des Volkes, sondern eben nur eine solche der Individuen war, weil ihr Fundament

nicht ein geschichtliches Erlebnis des Volkes war, und weil ihr deswegen der die Welt erobernde Gedanke des von jenem aus bis zu den Enden der Erde kommenden Reiches Gottes, der „kostbare Gründungseckstein“, wie es Jes. 28, 16 bezeichnet, fehlte.¹⁾

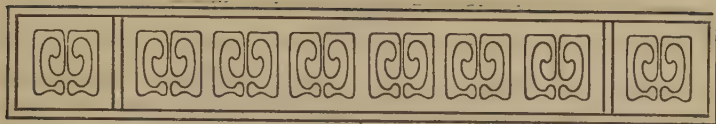
Und wie erklärt sich das? Ich vermag keine andere Antwort zu finden als die, daß der lebendige Gott und Lenker aller Geschichte nur in Israel die Zukunftserwartung zum Träger seiner Gedanken gemacht hat, daß sie nur hier dem realen Ziele zustrebte, das er selbst gesetzt, dem Kommen seines Reiches auf Erden, einer Erfüllung. So gewiß ein Sehnen und Verlangen danach auch in den Äußerungen anderer Völker zu konstatieren ist, wie umgekehrt in Israel die menschlichen Verbildungen nicht fehlen, nein immer nebenher laufen, so gewiß ist doch nur hier dem Paniere gleich jenes Ziel aufgerichtet, das das Heil der Menschheit in sich schließt. Und daher hier die Religion der Zukunft, dort die des Unterganges.

Wenn irgendwo auf alttestamentlichem Gebiete, so dürfen, ja müssen wir in bezug auf die heutzutage noch so viel verkannte israelitisch-jüdische Zukunftserwartung von einer göttlichen, geschichtlich vermittelten Selbsterschließung, von einer Offenbarung reden. Im Gegensatze zu dem einstigen falschen Wertlegen auf abgerissene Prädiktionen bei den Propheten, die ja in Wirklichkeit gar keinen Wert haben, legt die Theologie von heute zu einseitig den Nachdruck auf die Bedeutung derselben für ihre Zeit und erkennt darüber, daß der lebendige Gott jene tatsächlich zu Mitwissern des tiefsten Geheimnisses seiner Zukunftswege gemacht hat. Das war freilich kein Geheimnis für den Kopf, sondern ein solches, welches sie erzittern ließ bis in die tiefsten Fasern ihrer Persönlichkeit und sie bald auch wieder auffauchzen machte in überschwänglicher Freude. Und der tiefste Kern dieses Geheimnisses ist bei allen Propheten derselbe, im Hebräischen ein einziges Wort: **יבוא**, zu deutsch: Er kommt.

¹⁾ Man vgl. z. B. die Zusammenstellung, die Geldner a. a. O. S. 327 aus den Gathas über „das nahe Reich Gottes“ bringt.

Dritte Studie.

Altorientalische und alttestamentliche Offenbarung.



Einleitung.

Die Theologie von heute steht im Zeichen der Religionsgeschichte. Die einen rufen's stolz und freudig hinaus in alle Welt: Von der religionsgeschichtlichen Methode gibt es Geheimnisse in der Religionswissenschaft nicht mehr, wir führen jetzt jede Erscheinung säuberlich auf ihre letzten Wurzeln zurück, erkennen die weitverzweigten Verästelungen religiöser Entlehnungen eines Volkes vom andern, und, indem wir das tun, schwindet auch der Schein einer wunderbaren religiösen Entwicklung einst auf Palästinas Boden; wir wehren es frommen Gemütern nicht, nachträglich in der Religionsgeschichte Israels ein Walten Gottes zu erkennen, aber die Wissenschaft bedarf den Hilfsgedanken seiner Offenbarung nicht mehr: für sie ist auch hier alles nur eigenartige Umprägung von entlehntem Gute, sei es von den Babyloniern oder Ägyptern, Midianitern oder Phöniziern, und diese hatten es wieder von ihren Vätern, bei denen nur vieles primitiver, bunter und grotesker war. Und so kommen wir allmählich zurück zu den allerprimitivsten Vorstellungen der Urmenschen. Und ganz kluge verfolgen die religiösen Regungen dieser noch weiter zurück bis in die tierischen Instinkte der behaarten Ahnen, und wohl auch noch darüber hinaus.

Und die andern sehen diese allmähliche Auflösung und zwiebelartige Abschälung von Anschauungen und Vorstellungen, die man einst für einzigartig und unmittelbar gottgegründet gehalten hatte, mit innerem Entsetzen, sie sehen in der religionsgeschichtlichen Methode den Todfeind der Theologie, den Unterminierer unseres ganzen christlichen Glaubens.

Ich glaube, die einen urteilen ebenso grundverkehrt wie die andern. Und da es sich hier um Fragen handelt, deren

Bedeutung weit über die theologischen Kreise hinausgreift, denen das Interesse unseres ganzen Volkes sich mit jedem Jahre stärker zuwendet, so scheint es mir, daß die Erörterung eines in dies Kapitel hineinschlagenden Themas besonders zeitgemäß ist. Und zwar möchte ich nun gleich einmal den Stier bei den Hörnern packen und das Thema herausgreifen, bezüglich dessen die eigentliche Entscheidungsschlacht geschlagen werden muß, welches das zentrale in der ganzen Kontroverse ist, das Thema von der göttlichen Offenbarung. Meinem Berufe entsprechend halte ich mich allerdings ausschließlich an die Offenbarung auf alttestamentlichem Gebiete, die aber doch zugleich auch von prinzipieller Bedeutung für das neutestamentliche Gebiet ist. Wir fragen: was hat uns die Religionsgeschichte bezüglich jener neu gelehrt, was beweist sie pro, was contra, welcher Art waren die Vorstellungen von der göttlichen Offenbarung der Völker im Unterschiede von denen Israels?

Zwar eine selbstverständliche Beschränkung müssen wir uns hier auferlegen. Nicht das enorme Gebiet der Vorstellungen aller Völker der Erde von göttlicher Offenbarung können und wollen wir in gedrängter Kürze an unserem geistigen Auge vorüberziehen lassen, wir beschränken uns in der Hauptsache auf die der altorientalischen Völker, von denen allein ja auch Israels Vorstellungen unmittelbar könnten bestimmt und beeinflußt sein. Neues Material aus Babylon und Ägypten hat uns gerade in bezug auf diese in die Lage versetzt, in ganz anders exakter Weise über dies früher so dunkle Gebiet urteilen zu können als die Wissenschaft vor 10 oder 20 Jahren.

An und für sich ist die Frage ja durchaus nicht neu, man denke überhaupt nicht immer stolz, daß die religionsgeschichtlichen Fragen erst von gestern oder ehedestern wären. Es genügt, für unser Thema nur an den Namen Tholucks zu erinnern, der schon im Jahre 1860 zur richtigen Einschätzung der alttestamentlichen Propheten und ihrer Weissagungen vieles heranzog, was man damals über Mantik, Schamanentum usw. kannte, oder an Karl Köhlers Untersuchung „Der Prophetismus der Hebräer und die Mantik der Griechen in ihrem gegenseitigen Verhältnis“ 1861 oder endlich an Nägelsbachs „Homerische“ und „Nachhomerische Theologie“, der überaus feinsinnig die griechischen Vorstellungen von Offenbarung mit den alttestamentlichen verglichen hat. Aber das bleibt bestehen, daß gerade bezüglich der Völker, die Israel lokal und geistig am nächsten standen, erst unserer Generation dank der emsigen Aus-

grabungen und Entzifferungen ein Material zur Verfügung steht, von dem sich die vorige noch nichts hat träumen lassen. Und dies wollen wir nun für unsere Frage fruchtbar machen.

Der religionsgeschichtliche Teil unserer Erörterung gliedert sich naturgemäß in die beiden Fragen: Wie offenbarte sich hier und dort die Gottheit, und: Was offenbarte sie?



Kapitel I.

Wie offenbarte sich die Gottheit?

Wie offenbart sich die Gottheit nach altorientalischer Vorstellung? Es gibt wohl kaum ein Volk der Erde, das nicht in irgendeiner Form Offenbarung seiner Götter kenne, jedenfalls kein altorientalisches. Denn ohne Offenbarung, ohne eine lebendige Bekundung des göttlichen Willens und der göttlichen Pläne, ohne einen sich so ergebenden Verkehr zwischen Gottheit und Mensch wäre die Religion von vornherein tot, wäre Philosophie. Genau wie es im Alten Testament heißt: Jahwe sprach, so heißt es denn auch außerhalb Israels: Schamasch sprach; Kamos sprach usw. Ja, die Bibel selbst redet wie von Jahwe- so auch von Baal- und Astartepropheten (1 Kön. 18, 19, 40; 2 Kön. 10, 19); sie schreibt dem Heiden Bileam wie dem Themaniten Eliphaz Gesichte zu. In der Hauptsache können wir nun überall zwei verschiedene Formen der Offenbarung unterscheiden: die mittelbare, die durch irgendwelche äußere Zeichen vermittelt ist und die unmittelbar an den Menschen ergehende Offenbarung.

§ 1. Die mittelbare Offenbarung.

Auch in ihr lassen sich wieder zwei Gruppen unterscheiden, solche Offenbarungen, die der Mensch provozieren, hervorrufen kann, und solche, deren Zustandekommen ohne menschliches Zutun geschieht, die er nur zu deuten hat.

A. Wir beginnen also mit der sich unter äußerlich sichtbaren Vorgängen vollziehenden Offenbarung, die der Mensch

selbst in irgendeiner Weise durch irdisch-technische Mittel hervorruft. In Babylon, dem infolge der Fülle an Material, das es uns zur Vergleichung dargeboten hat, der erste Platz gebührt, sind es vor allem zwei Methoden gewesen, mittels derer man den Willen der Gottheit erkundete, Orakel hervorrief. Das erste und weitaus wichtigste ist die Leberschau.¹⁾

Die Leber galt den Alten als Sitz des Lebens. Die Anordnung der einzelnen Teile, so der Gallenblase und der verschiedenen Gallengänge, die merkwürdigen, größtenteils durch Adern und Sehnen hervorgerufenen Markierungen und andere auffällige Erscheinungen, die bei anderen Organen viel weniger hervortreten, erweckten den Gedanken, daß die Leber der sichtbare Sitz der seelischen Vorgänge sei. Nun aber war es babylonische Vorstellung, daß der Mikrokosmos ein Abbild des Makrokosmos sei, daß sich in jedem Lebewesen die ganze Natur widerspiegele. Und so gab man jedem kleinsten Teile der Leber einen bestimmten Terminus und las aus ihrer Konstellation das Werden in Natur und Geschichte, sobald eine bestimmte Frage gestellt wurde, ab, hörte aus ihr heraus die Antwort der Gottheit. Nun sind wir in der glücklichen Lage, daß uns die über diese Leberschau aufgenommenen Protokolle zu Hunderten erhalten sind, und zwar seit Hammurapi bis zum Untergange des babylonischen Reiches.

Um nur eine Vorstellung von den Vorgängen zu geben, zitiere ich (nach Ungnad S. 12) einen der Texte, dazu bemerkend, daß allerdings manche Termini in diesen bis jetzt noch nicht identifiziert werden konnten:

„Gesetzt, der Pfad ist doppelt, während die Basis eine einheitliche ist, so wird der König einen Löwen töten, oder der König wird seinen Rivalen töten. Gesetzt, der Pfad ist doppelt und in dem oberen fließen dunkle oder helle Wasser, so wird dein Heer auf dem Zuge, den es unternimmt, von Durst befallen werden, ungesundes Wasser trinken und daran zugrunde gehen. Gesetzt, der Pfad ist doppelt und der obere schließt den unteren ein, so wirst du die Stadt des Feindes einschließen und erobern. Gesetzt, der Pfad ist doppelt und der untere schließt den oberen ein, so wird der Feind deine Stadt einschließen und erobern.“

Man wird getrost sagen können, Babel hat überhaupt keinen Krieg geführt, ohne daß nicht zuvor der König die Orakelpriester, die sogen. Baruti²⁾, angegangen und ohne daß

¹⁾ Vgl. zum folgenden die treffliche Übersicht von Ungnad „Die Deutung der Zukunft bei den Babyloniern und Assyriern“; außerdem Jastrow „Die Religion Babylons und Assyriens“ Bd. II, Kap. 19 u. 20.

²⁾ Vgl. zu ihnen besonders Zimmern „Beiträge zur Kenntnis der Babylonischen Religion“ S. 82–91.

diese dann feierlich das Opfertier zerlegt und die Leberschau gehalten hätten. Doch auch bei Krankheiten des Königs, bei Ernten u. dgl. wurden in dieser Weise die Pläne der Gottheit erkundet.

Die zweite ebenfalls sehr gebräuchliche Methode war die Becherwahrsagung, über die wir jetzt ebenfalls aufs genaueste orientiert sind.¹⁾ Entweder man goß Öl in Wasser oder umgekehrt Wasser in Öl, und aus den Bewegungen der Flüssigkeiten wurde, etwa wie bei unserem Bleigießen, die Zukunft gedeutet. Und abermals handelte es sich nicht um abergläubische Volksbräuche, sondern um offizielle kultische Akte der Staatsreligion, um direkte Anfragen an die Götter: „Ich frage dich Schamasch, großer Herr“ usw. Auch hier seien (nach Ungnad S. 16f.) einige Proben gegeben:

„Zerreißt die Ölblase nach Osten zu, so stirbt der Kranke. Kommen aus den Haupttropfen viele Blasen hervor, so wird das Weib des Betreffenden liederlich, das Haus des Betreffenden löst sich auf. Ist das Öl dunkelrot, so gibt es Regen. Wirft das Öl nach der rechten Seite hin eine Blase, worauf sie am Rande des Öles stehen bleibt, so ist es ein Glücksbote, wenn nach der linken Seite hin, so ist es ein Unglücksbote. — Löst sich das Öl auf, wenn du Wasser darauf gießt, so wird das Haus des Betreffenden sich auflösen. Bricht das Öl, wenn du Wasser darauf gießt, durch und kehrt zurück, so wird der Kranke, mag er auch Schmerzen haben und stöhnen, dennoch gesund. — Stellst du zwecks Heirat das Öl-orakel an und wird ein Tropfen für den Mann und einer für die Frau daneben hingegossen, vereinigen sich alsdann diese Tropfen, so ist es Bestimmung, daß sie sich heiraten.“

Und abermals gehört das „Öl auf Wasser zu beschauen“ zu den offiziellen und wichtigsten Verpflichtungen des Priestertums (vgl. K. A. T. S. 533).

Es ist nun gerade erst 10 Jahre her, da suchte uns Delitzsch zu belehren: „Wie so ähnlich ist doch alles in Babel und Bibel“. Und so erwarten wir doch billig, auch in letzterer diese Arten der göttlichen Offenbarung anzutreffen, die in Babel, letztere übrigens auch in Ägypten die verbreitetsten waren. Doch merkwürdig, der tausendfachen Erwähnung der Leberschau in Babel steht in der Bibel eine einzige gegenüber, und hier handelt es sich auch gerade nicht um einen Israeliten, sondern den König von Babel, es ist die berühmte Ezechielstelle: „Der König von Babel steht am Scheideweg, an der Spitze zweier Wege, um ein Orakel einzuholen, er schüttelt die Pfeile, befragt den Teraphim, beschaut die Leber; in seiner Rechten ist das Los Jerusalem“. 21, 26. Und genau so steht es mit der Becherweissagung. Ein einziges

¹⁾ Vgl. besonders Hunger „Becherwahrsagung bei den Babyloniern“.

Mal wird ihrer Erwähnung getan, diesmal freilich beim Joseph, aber doch wieder gerade dem in Ägypten weilenden, dem Minister des ägyptischen Königs.¹⁾ „Das ist der Becher, spricht sein Sklave, aus dem mein Herr trinkt und zu weis-sagen pflegt“. Gen. 44, 5. Also nie sind diese beiden Arten göttlicher Offenbarung, obwohl Israel sie bei den anderen Völkern kennt, von ihm selbst rezipiert oder gar als boden-ständig anerkannt. Das gibt zu denken.

Dagegen ist eine dritte Art der Gottesbefragung, die der ganze alte Orient gekannt haben wird, auch in Israel ausgeübt und durch Jahrhunderte als legitim anerkannt, die Gottesbefragung durch das Los. Daß die Babylonier dieselbe gekannt haben, und zwar in der Form eines Pfeilorakels, ist zwar merkwürdigerweise durch unmittelbare Zeugnisse von dort bis jetzt noch nicht belegt, es folgt aber als sicher aus der soeben zitierten Ezechielstelle 21, 26: „Er schüttelt die Pfeile — in seiner Rechten ist das Los Jerusalem“. Vor allem aber kennen wir es von den alten Arabern, bei denen das Istiqsam, ein Losen mit Pfeilen bzw. Hölzern, eine ungeheure Rolle spielt, besonders vor jedem Feldzuge ausgeübt wurde (vgl. bes. Wellhausen „Skizzen und Vorarbeiten“ III S. 126—128). Vielleicht setzt das alte Testament selbst diese Sitte auch bei den Philistern voraus (1 Sam. 6, 2).

Daß eine Analogie hierzu das israelitische priesterliche Orakel der Urim und Tummim bildet, kann nicht geleugnet werden. Die allem Anschein nach ebenfalls zur Gottes-befragung verwendeten Teraphim sind allerdings klar und bewußt als ausländischer Import aus dem Aramäerlande empfunden und von den Vertretern der offiziellen Religion Israels immer nur verspottet, nie anerkannt.²⁾

¹⁾ Allenfalls käme auch noch die „Götterschale“ der Qeniterin Jael (Richt. 5, 25) in Betracht.

²⁾ Es scheint mir das weitaus wichtigste zu sein, daß das oben ge-sagte zunächst einmal allgemein anerkannt werde (vgl. Großmann „Die Schriften des A. T. II S. 86f.), Wo überhaupt in Erzählungen der Tera- phim auftaucht, ist von Lüge, Betrug, Diebstahl die Rede, vgl. Gen. 31, 19ff.; 1 Sam. 19, 9ff.; Richt. 17, 2, 5; 18, 4; vgl. 1 Sam. 15, 23; Sach. 10, 1. Daß auch er zum Orakel einholen benutzt ist, folgt nicht nur aus den beiden letzten Stellen, sondern auch daraus, daß er mehrfach in unmittel- barer Verbindung mit dem Ephod genannt wird, dessen ausschließliche Verwendung zu Orakelzwecken feststeht (Richt. 17, 5ff.; Hos. 3, 4). Was nun der Teraphim im Unterschiede von diesem war, ist ganz hypothetisch. Wegen 1 Sam. 19, 9ff. denkt man meistens an ein Ahnen- und dann weiter wegen Ez. 21, 26 auch Götzenbild. Aber man versteht dann nicht recht, wie gerade der Teraphim dazu gekommen ist, Gegenstand der Burleske zu werden. Alle Schwierigkeiten scheint mir die Theorie Ewalds („Biblische

Dagegen ist bekannt, daß die Gottesbefragung durch die im Ephod enthaltenen Lose, die berufsmäßig priesterliche Thora in der alten Zeit war (vgl. 5 Mose 33, 8 f.; 1 Sam. 2, 28; 14, 3. 36 ff.). Welche Rolle spielte dies Losen in den Tagen Josuas (vgl. Jos. 7, 14 ff.; 14, 2 ff.; Richt. 1, 1 ff.) oder im Leben Davids; in allen unklaren Situationen befragt er Jahwe, und die Antwort gibt ihm Ebjathar mittels des Ephod (vgl. 1 Sam. 21, 9; 23, 6; 30, 8). Man weiß zwar bis auf den heutigen Tag nicht sicher, was die Urim und Tummim eigentlich waren, ob Bilder, ob Edelsteine, ob mit verschiedenen Marken versehene Pfeile bzw. Stäbe. Mir selbst ist das letzte das wahrscheinlichste.¹⁾

Altertümer“ S. 231, 298), die von G. Hoffmann und Großmann aufgenommen ist, zu heben, wonach es sich um Masken handelt. Dies rechtfertigt sich sowohl etymologisch, vgl. arab. tarafa und den Pluralis تاراف also „nickendes Angesicht“, wie durch die Tradition der LXX (κενοτάγια 1 Sam. 19, 13, 16), des Aquila (μοσώματα) und besonders des von Schwally („Leben nach dem Tode“ S. 39) zitierten Rabbi Eliezer zu Gen. 31, 19: „Man schlachtete den Erstgeborenen, schnitt ihm den Kopf ab und bestreute ihn mit Salz und Gewürzen. Sodann schrieb man Zaubersprüche auf ein goldenes Blech, legte dieses dem Hausgott unter die Zunge und stellte ihn an die Wand, worauf er mit ihnen sprach“ (vgl. auch Chwolson „Die Ssabier“ II S. 152 ff.). Die Deutung wird aber auch dem alttestamentlichen Material weitaus am besten gerecht, indem die Masken, tatsächlich aus Ahnenkult hervorgegangen (vgl. lares = dii larvarum), einerseits überall apotropäische Bedeutung hatten, daher in jedem Hause eine Stelle finden konnten (vgl. Benndorf „Antike Gesichtshelme und Sepulchralmasken“ S. 335, 344, 370 und Jahn „Berichte der sächs. Gesellschaft der Wissenschaften“ 1854 S. 49; 1855 S. 67), andererseits aber auch gerade die Verhüllung des Antlitzes naheliegend war, wenn der Mensch zur Orakel-einholung der Gottheit gegenübertrat, vgl. 1 Kön. 19, 13; Mose ist nach Ex. 34, 29 ff. allerdings eine Ausnahme gewesen, aber darum hat er sich wieder eine „Hülle“ über das Gesicht legen müssen, wenn er den Menschen den Orakelbescheid mitteilte.

¹⁾ Ich habe über diese Fragen eingehend gehandelt in meinen „Beiträgen zur israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte“ II S. 116 ff. und besonders „Das israelitische Ephod“ 1906. Von Hause aus haben die Urim und Tummim jedenfalls mit den babylonischen „Schicksalstafeln“ schlechterdings nichts zu tun, denn wo ist mit diesen gelöst? Höchstens in ihrer Umgestaltung zu Emblemen an der hohenpriesterlichen Tracht (Ex. 28) könnte babylonischer Einfluß mitgewirkt haben. Bis jetzt halte ich unter allen vorgetragenen Hypothesen die meine, daß jene ursprünglich markierte Pfeilstäbe gewesen, immer noch für die wahrscheinlichste. Für sie spricht, abgesehen von der arabischen Analogie (ein Zusammenhang zwischen تاراف und dem arab. Istiqsam ist doch unleugbar) der Umstand, daß sie die einzige ist, die das Wort הורא etymologisch erklären kann, da הורא das Werfen der Pfeile bedeutet. Die jetzt nach Zimmers Vorgang („Beiträge“ S. 91) in Aufnahme kommende Ableitung von babyl. tertu „Befehl“, dann „Vorzeichen“ ist mir schon deswegen weniger wahrscheinlich, weil dies Wort so spezifisch mit der Leberschau verbunden ist, es sich also speziell auf „Fleischvorzeichen“ bezieht, daß man schwer zu glauben vermag, daß

Aber wenn auch beim eigentlichen priesterlichen Orakel in Israel Lossteine verwendet sein sollten, so hat sich wenigstens daneben auch noch eine Befragung der Gottheit durch ein regelrechtes Schießen mit Pfeilen gehalten, wie uns besonders 1 Sam. 20, 18—23. 35—42, aber auch 2 Kön. 13, 15 ff. zeigen.¹⁾ Genug, bei dem Losorakel liegt eine unmittelbare Verbindungslinie zwischen dem alten Orient und Israel sicher vor. Mose hat angeknüpft an einen schon älteren Ritus und denselben in den Dienst Jahwes gestellt, der nun sowohl in unklaren Fragen der Lebensführung wie vor allem auch solchen der Rechtsprechung durch das Los seine Entscheidung gab.

Nun aber ist hier sofort ein Doppeltes zu beachten. Zunächst unterscheidet sich diese Art der Erkundung des göttlichen Willens tief und charakteristisch von den beiden zuvor besprochenen, und es ist kein Zufall, daß nur sie in Israel rezipiert ist. Von einer Mehrdeutigkeit und einer zu ihr erforderlichen Geheimwissenschaft der Priester ist bei

es in der allgemeinen Bedeutung ohne die spezielle Sitte nach Palästina könnte gewandert sein. Die israelitische Thora ist zunächst ganz ausschließlich eine Entscheidung zwischen zwei Möglichkeiten, das verbindet sie speziell mit dem arabischen Losorakel und scheidet sie prinzipiell von den babylonischen vieldeutigen Vorzeichen. Daß aber auf israelitischem Boden an die Stelle der Pfeilstäbe auch Steine getreten sein können, wird natürlich niemand bestreiten können, die Hauptsache war die zweifache verschiedene Markierung; auch die heutigen Araber lösen bald mit Pfeilen, bald mit Knochen, bald mit Steinen.

¹⁾ Vgl. meine „Beiträge“ S. 116f. Man streicht gewöhnlich leichtthin 1 Sam. 20, 40—42 und deutet die ganze übrige Erzählung nur auf eine Benachrichtigung Davids von der Stimmung Sauls. Aber das ist unmöglich der ursprüngliche Sinn, was soll in diesem Falle das dreimalige Anbeten Davids, v. 41, und wird nicht v. 22 deutlich gesagt, daß das Fallen der Pfeile anzeigt, ob Jahwe David fortschickt oder nicht? Das ganze Mißverständnis ist dadurch veranlaßt, daß man nicht erkennt, daß hier E. v. 4—10, 12—17, 24—34 und J. v. 1—3, 11, 18—23, 35—42 eng miteinander verflochten sind (schon v. 5 u. 18 verrät sich die Doublette). Dort ist die Frage, ob David bleiben soll, entschieden durch Sauls Speerwurf gegen seinen Sohn, von dem (nach v. 13) David, der sich während der 3 Tage versteckt hat, einfach benachrichtigt ist. Hier entscheidet Jahwe durch das Pfeilorakel, zu dem auch David erst am Tage nach Neumond hinabgeht (lies in v. 19 שָׁלֹשִׁית u. מָחָר und übersetze: morgen ist Neumond, da würdest du vermißt werden, wenn man nach deinem Sitze sieht, aber übermorgen steige herab von meinem Vater usw.). Daß in v. 20 und 36f. von 3 Bäumen die Rede ist, auf die Jonathan mit seinen 3 Pfeilen zielt, hat schon Klostermann erkannt (er denkt an Mastixbäume מִצְרִי, lies aber vielleicht einfach הָעֵצִים). Sonst ist v. 37 ja unsinnig. Man wird doch zugeben müssen, daß v. 19b u. 41 nichts von einem Verstecke Davids wissen, daß in v. 20—22 jede Spur fehlt, daß es sich um eine Benachrichtigung handelt, und v. 41a bestätigt das vollends. Wohl aber hat JE. die Erzählung von J in jenem Sinne verwendet. Übrigens ist das Pfeilschießen am 3. Neumondtage ein Stoff für Sammler mythischer Motive.

ihr keine Rede. Diese haben nur die Fragen zu stellen und zu schütteln, das Fallen des Loses ist Gottes Wirkung und Antwort. Es ist ein Orakel, bei dem nur mit Ja oder Nein, Schuldig oder Unschuldig geantwortet wird, bei dem also die Gottheit unmittelbar entscheidet, es ist im wahrsten Sinne des Wortes jedesmal ein Gottesgericht. Wie dasselbe mittels der Urim und Tumnim eingeholt wurde, erfahren wir allerdings nur einmal, und auch nur nach dem in der LXX erhaltenen Texte, da aber mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit, nämlich 1 Sam. 44, 38 ff. Die Frage wird einfach so gestellt: ist die eine Partei schuldig, so laß Urim erscheinen, ist es die andere, so Tumnim. Danach können wir uns auch die Verwendung in Prozessen, vgl. Ex. 22, 8, wie in schwierigen Lebenslagen, wo zwei Möglichkeiten vorliegen, durchaus vorstellen.¹⁾ So erklärt sich die ganz eigenartige Erscheinung, daß dasselbe Wort, welches Orakel bedeutet, Thorah, in Israel die Bezeichnung für Rechtsentscheidung und dann weiter für göttliche Belehrung im allgemeinen einerseits, für Gesetz andererseits wurde.

Kurzum, gerade diese Form des technisch vollzogenen Orakels war die einzige, die sich wirklich mit dem Glauben an Jahwe als den einzigen und unmittelbaren Herrn und Richter seines Volkes vertrug, wie denn ja sogar auf dem Boden des Christentums der Gebrauch des Loses noch vielfach eine Stätte gefunden hat.

Aber daneben beobachten wir noch in Israel eine ganz neuartige Entwicklung. Ist der Gebrauch der Teraphim schon durch das Samuelwort: „Ungehorsam ist Sünde wie Wahrsagerei, und wie Teraphimsünde ist böses Gelüsten“ 1 Sam. 15, 23 als schlechthin unvereinbar mit Jahwes Willen bezeichnet, so hat Hosea überhaupt die Verwendung technischer Mittel, also auch der Urim und Tumnim unter Verdikt gestellt, wenn er sagt: „Mein Volk befragt sein Holz, und sein Stab gibt ihm Kunde, denn ein Hurengeist führt es in die Irre, so daß sie von ihrem Gotte weghuren“ 4, 12, und dieselbe Auffassung verrät sich bei dem Überarbeiter von Richt. 8, 22 ff., der die Benutzung des Ephods Gideons in Ophra als ein „Huren“ in 8, 27 bezeichnet. Und während in den Tagen Jesajas und Michas die Priester noch anstandslos

¹⁾ Es ist also kein Zufall, daß alle sonstigen Formen des Ordales in Israel fast ganz verschwunden sind, ein solches findet sich eigentlich nur beim Ehebruchverdachte, Num. 5, 15 ff., vielleicht auch Ex. 32, 20; im Hammurapikodex bei der Beschuldigung der Zauberei wie ebenfalls beim Ehebruchsverdacht.

eben wegen ihrer Handhabung des Losorakels als *qosemim* bezeichnet werden (vgl. Jes. 3, 2; auch Micha 3, 6 ff. 11 ist die Tätigkeit des *qasam* an sich noch nichts Sündiges), führt das Deuteronomium eine radikale Änderung herbei. Zu einer Zeit, in der sich in Assur, Babylon und Ägypten, wo gerade erst im neuen Reiche die Orakel der nickenden Götter auftauchen (vgl. Erman „Die ägyptische Religion“ S. 186 ff.), die Mittel der technischen Erkundung des göttlichen Willens nur noch häufen, da wird in Israel jegliches *qesem*, d. i. urspr. die Zuteilung durch das Los (vgl. noch Ez. 21, 26 f.) als heidnischer und lügnerischer Brauch aufs schärfste verboten, Deut. 18, 9—14, und dem gegenüber eine einzige Offenbarung als Jahwes Willen entsprechend proklamiert, die durch den Propheten, 18, 15 ff. Je mehr man sich mit den anderen altorientalischen Religionen beschäftigt, um so rätselhafter und wunderbarer erscheint einem diese einzigartige Höhe. Auch die Priester Israels haben sich jenem Gebote fügen müssen. Auch sie werden ihre Entscheidungen und Belehrungen, die Thora, hinfort lediglich durch das klare Wort erteilt haben.¹⁾ In der nachexilischen Zeit ist das Tragen des Ephods mit den Urim und Tummim ein Reservatrecht des Hohenpriesters geworden, das aber auch nur noch eine symbolische Bedeutung besitzt. vgl. Esra 2, 63; Ex. 28, 6 ff. Sogar die Tradition, welcher Art jene einstmals gewesen, erstarb bald.

B. Wir kommen zu der göttlichen Offenbarung in äußeren Vorgängen, die sich ohne menschliches Zutun vollziehen, die der Mensch nur zu deuten hat. Und hier steht das Alte Testament fast noch isolierter da als bei der ersten Art. Wir teilen hier wiederum: Vorgänge am bestirnten Himmel und in der sonstigen Natur.

Es ist bekannt, wie stark in Babylon der Glaube im Vordergrunde gestanden hat, daß das göttliche Wissen bzw. die ganze Schicksalsbestimmung in den Gestirnen kodifiziert und aus denselben wie aus einem Buche abzulesen sei. Hier ist vor allem die göttliche Offenbarung niedergelegt, hier sind die Tafeln der Schicksale, und sie zu deuten ist die höchste Wissenschaft und Religion zugleich (vgl. Jeremias „Das Alte Testament im Lichte des A. Orients“ S. 44—48).

Auch diese astrologischen Omina, die seit dem 3. Jahrtausend gebucht wurden, sind uns jetzt in Massen, be-

¹⁾ Trotzdem ist interessant, wie sie auch jetzt noch das kurze Ja und Nein in ihren Antworten beibehalten. Vgl. Hag. 1, 12 f.

sonders aus der Bibliothek Assurbanipals wiedergeschenkt. Das Hauptbeobachtungsobjekt war der Mond. Er wurde in Mondländer eingeteilt; der Hof, der ihn umgab, die volle Gestalt, die manchmal über der Mondsichel dunkel zu erkennen ist, seine Tiara, vor allem aber seine Verfinsterung, das alles wurde mit fieberhafter Genauigkeit beobachtet und in ihm göttliche Antwort auf bange Fragen des menschlichen Herzens nach guten Ernten, Siegen usw. gefunden. Ist z. B. der Mond bei seinem Erscheinen mit einer Tiara bekleidet, so wird der König zu höchster Macht gelangen usw.

Nächst dem kommen die Sonne und die Planeten. Bei jener ist besonders ihre Farbe beim Aufgange beachtenswert, nächst dem ihr Standort.

„Steht die Sonne am Standort des Mondes, so wird der König des Landes fest auf seinem Throne bleiben. — Wird der Jupiter am Jahresanfang gesehen, so wird in dem betreffenden Jahre der Pflanzenwuchs gedeihen. Wird der Mars im Elul gesehen, so wird die Ernte gedeihen. — Ist der Leo dunkel, so wird das Herz des Landes nicht froh sein. Ist der Regulus dunkel, so wird der Palastdirektor sterben“ usw. Vgl. Ungnad a. a. O. S. 21—26. Jastrow II S. 423 ff. Andeutungen des Vorhandenseins solcher Gestirnsnomina in Ägypten hat z. B. Wiedemann „Magie und Zauberei im alten Ägypten“ S. 11 gesammelt.

Und wie steht Israel zu dieser Gottesoffenbarung? Man hat in den letzten Jahren aufs eifrigste das Alte Testament nach Spuren der Astrologie abgesucht. Motive, die einstigen Gestirnsmythen entstammen, hat man in der altisraelitischen Erzählungsweise und Dichtung manche aufgewiesen, ein Nachhall dessen, was einst war, Farben und Bilder, die unabtrennbar in Phantasie und Sprache des alten Orients übergegangen waren. Ja, sogar ausländische Gestirnsvergötterung ist unter Ahas und Manasse — aus politischen Motiven — neben der Jahweverehrung auch zeitweise rezipiert. Sogar im Tempel zu Jerusalem wurden die Rosse des Sonnengottes aufgestellt.

Aber von Orakeln, die man sich bei den Gestirnen holte, hören wir eigentlich überhaupt nichts. Und wo wir etwas hören, da wird es aufs schärfste als heidnischer Import stigmatisiert. Jeremia sagt: „An die Weise der Heiden gewöhnt euch nicht, und vor den Zeichen des Himmels fürchtet euch nicht, weil die Heiden vor ihnen sich fürchten“ 10, 2. Und Deuterojesaja hat nur Spott und Hohn übrig für die babylonischen Sternengucker: „Mögen dich doch retten, die den Himmel einteilen, die da schauen in die Sterne“ 47, 13, Jahwe macht alle diese Zeichen zunichte 44, 25. Und konnte das anders sein bei einem Volke, das von Beginn seiner Geschichte an in den Sternen nichts anderes zu sehen gelernt

hatte als Diener, Kämpfer, Heerscharen seines Gottes vgl. Richt. 5, 20 usw.¹⁾

Und nun die der sonstigen Natur entnommenen Omina, sie sind in Babylon, Ägypten und Arabien geradezu Legion. In allem, was auch nur um Haaresbreite von dem Alltäglichen abweicht, erkennt man besondere Äußerungen der Gottheit. Und wohlgemerkt, wiederum nicht etwa nur im Kreise alter Frauen, nein hier handelt es sich um Antworten, die die Diener der Staatsreligion dem suchenden und fragenden Volke geben. Da stehen obenan Regenbogen und Farbe der Wolken, Erdbeben und Gewitter. Die Zahl der Donnerschläge wird sorgsam beachtet, ebenso ihr Klang, wobei sich die sonderbarsten Vergleiche mit den Stimmen von Hunden, Eseln, Schafen, Hühnern, Enten usw. ergeben. Beim Blitz kommt es auf die Himmelsrichtung an, in der er aufblitzt. Demnächst kommt der Vogelflug. „Macht jemand eine Reise und fliegt dabei in der Richtung, wohin er sein Antlitz wendet, eine Dohle von der rechten Seite des Betreffenden nach seiner linken Seite vorüber, so wird er da, wo er hin-geht, gesund werden“ usw.

Aber große Bedeutung haben auch die Bewegungen und Handlungen der Tiere usw.

„Gehen Ameisen in jemandes Hause geschäftig hin und her, so wird der Hausherr sterben und das betreffende Haus einstürzen.“ — Aus dem Blöken der Schafe, dem Grunzen der Schweine ist zu entnehmen, was die Gottheit vorhat; selbstverständlich auch aus dem Rauschen der Bäume. Doch wir müssen noch etwas tiefer steigen. Auch die einfachste Pflanzenwelt bietet den Sehern Material. „Wird in einer Stadt Minze gefunden, so wird sie zerstört. Findet sich in jemandes Hause an der nördlichen Mauerseite Schimmel, so wird der Hausherr sterben und sein Haus sich auflösen; findet sich an der östlichen Mauerseite Schimmel, so wird die Hausfrau sterben.“ Und die allergrößte Bedeutung haben die Mißgeburten. Der Schlächter Uddannu hatte eine Sau, die ein Junges mit acht Füßen und zwei Schwänzen warf. Der Priester Nergaletir deutete es dahin, daß der König das Reich verdoppeln würde. Vgl. Ungnad a. a. O. S. 29—31.

Ich habe es für meine Pflicht gehalten, einen flüchtigen Blick in diese ganze Bände füllenden altorientalische Omenliteratur zu eröffnen, damit man gerecht abwäge. Wieweit diese Teratologie auch bei den alten Arabern ausgedehnt war, sieht man z. B. bei Wellhausen „Skizzen und Vorarbeiten“ III S. 146—151.

Blicken wir nun wieder hinüber zu Israel, so kann nicht geleugnet werden, daß sich in der ältesten Periode der israe-

¹⁾ Von den „Verfluchern des Tages, geschickt den Leviathan aufzuregen“, spricht nur der Ausländer Hiob 3, 8.

litischen Volksgeschichte leise Spuren einer einstigen derartigen Erkundung des göttlichen Willens noch finden, aber eben auch nur vereinzelte Spuren. Von Beobachtung des Vogelflugs bemerken wir überhaupt nichts, denn in der Noahgeschichte handelt es sich um eine wirkliche Erkundung, ob die Wasser sich verlaufen haben, höchstens könnte Gen. 15, 11 in Betracht kommen, aber das wäre ein spezielles Opferorakel. Dagegen zeigen uns zwei Fälle sehr anschaulich, wie man sich im Verkehre mit den Mitmenschen selbst solche Zeichen des göttlichen Willens setzte, Elieser und Jonathan vgl. Gen. 24, 14; 1 Sam. 14, 9f. Nachwirkungen des einstigen Glaubens, aus dem Rauschen der Bäume die Stimme der Gottheit vernehmen zu können, machen sich bemerkbar in der Erwähnung von Orakelterebinthten Richt. 9, 37, in dem Sitzen der Prophetin Debora unter einer Palme Richt. 4, 5, in dem durch das Rauschen des Bakaholzes sich dokumentierenden Einherschreiten Jahwes vor David her 2. Sam. 5, 24, vielleicht auch in dem phosphoreszierenden Dornbusch von Ex. 3. In das Gebiet der Naturvorzeichen kann man den grünenden Stab Aarons wie den Tau auf dem Felle Gideons rechnen. In die Eliaerzählungen hat das Volk sogar einen Zug eingeflochten, der ihn als Wettermacher erscheinen läßt, das Hindurchstecken des Kopfes durch die Kniee auf dem Karmel 1. Kön. 18, 42 (vgl. dazu Rösch i. d. Theol. Studien und Kritiken 1892). Und sicher hörte ja auch Israel immerdar aus Erdbeben und Donner die Stimme seines Gottes heraus vgl. 1 Sam. 7, 10; Ps. 29, 2 ff. usw., wie es in den Blitzen seine Pfeile sah vgl. Deut. 32, 42 usw.

Aber gerade schon bei diesem letzten Punkte beobachten wir die Verschiedenheit zweier Welten. Für Israel handelt es sich nicht um rätselhafte Stimmen, die erst gedeutet werden müssen, sondern um sinnfällige Begleiterscheinungen des Herannahens seines Gottes zu Sieg und Gericht; der Herr der Natur, dessen Willen Israel kennt, steht hinter jenen Erscheinungen. Und sehen wir uns dann die zuvor genannten Erzählungen etwas näher an, so bemerken wir bald, wie es sich auch da fast nie erst um Einholung des göttlichen Willens handelt, sondern fast immer um sinnfällige Bestätigung einer bereits zuvor gegebenen Zusicherung. Und vollends die Schriftpropheten haben dann ja nicht nur einen erfolgreichen Kampf auf Tod und Leben mit allen heiligen Bäumen eröffnet, sondern auch alle Arten von Wetterpropheten und Regenzauberern genau so verurteilt wie alle sonstigen Zeichendeuter vgl. Jes. 2, 6; Deut. 18, 10. 19 usw.

Also auch hier dieselbe Erscheinung wie bei der ersten

Kategorie: Das, was sonst im alten Orient die allerverbreitetste und durchaus legitime Art der Gottesoffenbarung ist, das findet sich in Israel nur ausnahmsweise, ist hier als fremdländisches Wesen je länger je klarer empfunden, von den Propheten bekämpft und ganz zurückgedrängt.

§ 2. Die unmittelbare Offenbarung.

Auch hier sind 2 Gruppen zu unterscheiden.

A. Allen altorientalischen Religionen gemeinsam ist die Vorstellung, daß die Gottheit unmittelbar zum Menschen durch Träume rede, speziell beim Schlafen an heiliger Stätte. Während allerdings nach unseren bisherigen Quellen in Ägypten der Gedanke der göttlichen Offenbarung durch Träume erst in der griechischen Zeit aufgekommen zu sein scheint (vgl. Erman a. a. O. S. 250), wozu zwar die Schilderung des sonst meistens gut orientierten Elohisten in Gen. 40 ff. schlecht stimmt, spielten die Träume in Babylon seit alters eine ungeheure Rolle. Dem Gilgamesch wird die Zukunft mehrfach durch Träume enthüllt. König Gudea um 2500 erzählt, daß ihm ein riesenhafter Mann, sein Gott Ningirsu, erschienen sei, auf einem Zyklon tronend, vom göttlichen Sturmvogel und 2 Löwen begleitet, und ihm befohlen habe, sein Haus zu bauen. Die Götter selbst erscheinen allerdings nur den Königen im Traum. Dem gewöhnlichen Sterblichen werden nur Andeutungen zuteil, die er meist selbst nicht verstehen kann, zu deren Erklärung er der Hilfe der Priester bedarf. Diese haben regelrechte Traumbücher zusammengestellt; hier eine Probe aus einem solchen:

„Trägt jemand im Traume einen Wagen, so wird er seine Herzenswünsche erreichen. Setzt er einen Pfeil auf den Bogen, so bedeutet es Prozeß. Bekommt er Flügel und fliegt davon, so wird seine Grundlage nicht fest sein. Steigt er zur Unterwelt hinab, so wird er sterben. Trägt er einen Berg auf seinem Kopfe, so wird er Reichtum bekommen. Trägt er Salz, so werden ihn seine Reden zu Schaden bringen. Trägt er auf der Straße Fleisch, so wird er kein Wohlbefinden haben. Trägt er Branntwein, so wird er Freude haben. Repariert er eine Waffe, so wird er lange leben. Repariert er einen Stützbalken, so bedeutet es Glück. Macht er einen Stuhl, Bett oder Tisch, so bedeutet es Unglück“ (vgl. Ungnad S. 28).

Nun gelten auch dem alten Israel die Träume anstandslos als Mittel göttlicher Manifestationen. Besonders die durch den Pentateuch und die historischen Bücher sich hindurchziehende elohistische Geschichtstradition läßt Gott sich be-

sonders an heiligen Stätten durch Träume offenbaren, ich erinnere an Jakobs Traum in Bethel (Gen. 28; vgl. aber auch dessen Träume im Aramäerlande 30; 31), Samuels in Silo (1. Sam. 3), Salomos in Gibeon (1. Kön. 3). Ist es nun aber ein Zufall, daß es sich hier überall um klare Gottesworte handelt, die die Betreffenden im Traume hören, daß wir von eigentlichen Traumdeutungen wieder nur bei Joseph, der ja zuvor selbst auch bedeutungsvolle Träume gehabt hat (Gen. 37), auf ägyptischem Boden hören (40; 41)? (Vgl. auch bei den Midianitern Richt. 7, 13 ff.). Nun ist ja ganz gewiß, daß auch noch Israels Propheten Gottesworte im Traume erhalten haben vgl. 1. Sam. 15, 10. 11. 16; Deut. 13, 2; Num. 12, 6. Aber einmal ist es doch schon höchst bezeichnend, daß in der letzten Stelle, die der jüngeren elohistischen Schicht, also spätestens dem 8. Jahrhundert angehört, es zu klarem Ausdruck kommt, daß diese Art der göttlichen Offenbarung nicht die höchste ist, vielmehr nur eine solche der niederen Propheten, während Mose einer viel höheren gewürdigt sei:

„Wenn unter euch ein Prophet ist,
So offenbare ich mich ihm durch Gesichte
Und rede durch Träume zu ihm;
Nicht also mein Knecht Mose,
Von Mund zu Mund rede ich mit ihm.“

Und sodann ist es einfach eine Tatsache, daß bei den Schriftpropheten uns Offenbarungsträume nie begegnen; auch die sog. Nachtgesichte Sacharjas sind keine solchen.

Aber damit nicht genug. Beim Jeremia stehen wir schon haarscharf an der Grenze, daß die sog. Offenbarungsträume überhaupt als Schwindel angesehen werden. In thesi gibt er freilich die Möglichkeit solcher noch zu, war er doch auch durch die frühere Geschichte gebunden, aber er unterstellt jene der Kritik der höheren Instanz des göttlichen Wortes und verweist damit alle Offenbarungsträume seiner zeitgenössischen Propheten in das Gebiet der Lüge: „Ich höre wohl, wie die Propheten, die in meinem Namen Lüge weisagen, sprechen: Ich hatte einen Traum, einen Traum! Wie lange soll das so fortgehen? Der Prophet, dem ein Traum zu Gebote steht, der mag einen Traum erzählen; wem aber mein Wort zu Gebote steht, der rede treulich mein Wort! Was hat das Stroh mit dem Korn gemein? Ist mein Wort nicht vielmehr wie Feuer und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt?“ 23, 25, 28, 29, 32. Und der sog. Deuteriosacharja spricht: „Träume reden Eitles, geben windigen Trost.“ 10, 2. Das sind Klänge, die im ganzen alten Orient sonst nie und nirgends gehört sind.

Es muß aber erwähnt werden, daß der alttestamentlichen Apokalyptik, einem Joel (3, 1) und Daniel (2, 1 ff.) Träume und die Fähigkeit, sie zu deuten, wieder als ein Charisma gelten, daß also da die Höhe der Propheten wieder verlassen ist. (Für den niederen Volksglauben vgl. Hiob 33, 14 ff.).

B. Schon mehrfach unter A mußten wir flüchtig die zweite Form unmittelbarer göttlicher Offenbarung berühren, die im alten Orient zu konstatieren ist, und damit kommen wir nun zu dem Letzten, Höchsten und Wichtigsten in bezug auf das Wie der Offenbarung. Diese zweite Form besteht in der Mitteilung göttlicher Offenbarung an menschliche Persönlichkeiten in wachem Zustande. Gewisse Fäden, die sich zwischen dem alten Orient und Israel herüber- und hinüberziehen, sind auch hier zunächst mit Händen zu greifen. Und abermals sind es zwei von Hause aus verschiedene Kategorien menschlicher Persönlichkeiten, von denen wir zu handeln haben und die wir hier wie dort finden, die Hellseher und die Ekstatiker, biblisch ausgedrückt die roim und die nebiim, Seher und Propheten.

Erstere sind Männer, die die Gabe des Hellsehens besitzen, denen die Gottheit in Vision und Audition naht, die die dunkelsten Situationen der Gegenwart durchschauen können, und denen der Blick in die Zukunft geöffnet ist, vor deren geistigem Auge zeitweise die Schranken des Raumes und der Zeit hinweggerückt werden, die aber doch immer ihr Ich neben dem göttlichen Lichte, das in sie hineinleuchtet, behalten. Wir müssen allerdings ganz offen gestehen, daß wir direkte und sichere Nachrichten über solche Seher bei den altorientalischen Völkern bisher wenige haben. Jeder wird bei dem Gehörten zunächst gleich an die griechischen *μάντις* denken, aber in Wirklichkeit waren in der homerischen Zeit Seher wie Orakelpriester doch noch nichts anderes als Zeichendeuter (vgl. Rhode „Psyche“ S. 344 f.), würden also nicht in diesen Paragraphen, sondern in den ersten gehören. Auch in Babylon ist diese Inspirations-Mantik hinter der technischen Wahrsagekunst und der Traumdeutung ganz zurückgetreten; ein eigentlicher Stand der inspirierten Seher hat sich hier neben den jenen Gebieten gewidmeten Orakel-, Wahrsage- und Beschwörungspriester bzw. auch den gotteskundigen Weisen überhaupt nicht gebildet. Immerhin werden vielleicht doch einige der Orakelsprüche, die den Königen glückliche Kriege u. dgl. verheißen, und bei denen wir von vorher vorgenommener Zeichendeutung nichts hören, auf solche Hellseher zurückzuführen sein (vgl. Jastrow a. a. O. II S. 154 ff.). Auch im alten Ägypten hören wir bis jetzt nur

an einer Stelle, in dem sog. Papyrus Golenischeff aus dem Mittleren Reiche, von dem wir in II § 2 näher handeln werden, von einem solchen Manne „der schaut“ und dessen Worte später eintreffen (Zeile 11 und 12). Allenfalls käme auch das weissagende und dann sterbende Lamm unter König Bokchoris in Betracht. Daß hingegen die ostjordanischen Völker die Seher gekannt haben, müßten wir eigentlich schon auf Grund der Bibel allein schließen, indem hier der inspirierte Bileam nach J aus Ammon, nach E aus Edom stammt, und gerade die „Weisen“ Edoms auch in späterer Zeit mit solchen Inspirierten sich aufs engste zu berühren scheinen vgl. Jer. 49, 7; Ob. 8; Hiob 2, 11, besonders die Schilderung der Offenbarung durch den Themaniten Eliphaz 4, 13—16. Daß auch die Aramäer solche „Seher“, die im Namen des Himmelsherrn sprechen,¹⁾ gehabt haben, ist uns neuerdings durch die Inschrift des Königs Zakir von Hamath verbürgt (vgl. Greßmann „Texte und Bilder“ I S. 174), und vielleicht dürfen wir daraus schließen, daß auch auf einem solchen unmittelbaren Wege die Worte des Kamos an den Mescha (ebendort S. 172f.) gekommen sind. Erwähnt müssen hier endlich auch die arabischen Kahine werden, die im Unterschiede von den Priestern, den Hütern der Heiligtümer dort gerade das Seheramt hatten und die ihre Aufschlüsse in der kurzgliedrigen Reimprosa, dem Sag' gaben. Überwiegend freilich scheinen auch sie wie der altisraelitische Kohen ihre Offenbarungen durch das technische Mittel des Losens erhalten zu haben, aber schon das Faktum, daß ihnen bereits nach vormuhammedanischer Vorstellung göttliche Geheimnisse durch die Ginnen, die Dämonen mitgeteilt wurden, läßt darauf schließen, daß man sie einstmals solche von der Gottheit selbst erhalten ließ. Und Vision wie zweites Gesicht erkennen die alten Araber durchaus an (vgl. Wellhausen a. a. O. S. 130—34, 151).

Im alten Israel führen die der Sehergabe Gewürdigten die Titel „Gottesmann“ oder „Seher“. Darüber, wie sich die ihnen zuteil werdende Offenbarung vollzog, erfahren wir zwar auch herzlich wenig. Im allgemeinen wird gewiß die spätere Charakteristik der Durchschnitts-Propheten von Num. 12, 6 schon von ihnen gelten: „ich offenbare mich ihm durch Gesichte und rede durch Träume zu ihm“. Der einzige altisraelitische Seher, von dem wir in der Geschichte Näheres hören, ist Samuel 1 Sam. 9, 8. 9; das Volk sagt von ihm: er ist hochgeehrt, alles, was er sagt, trifft gewiß ein; er hat

¹⁾ סוהר.

Auditionen bei Tage 9, 15 wie in der Nacht 3, 10 ff.; 15, 11. Aber, ganz gewiß dürfen wir uns die Schilderung, die uns von dem Zustande Bileams beim Empfang der Offenbarung entworfen wird „Spruch dessen, der Worte Gottes hört, der Gesichte des Allmächtigen schaut, hingesunken und enthüllter Augen“ Num. 24, 4. 16 als die auch auf den altisraelitischen Seher zutreffende vorstellen. Die Audition und die Vision sind die Formen, durch die die Gottheit zu ihm spricht.

Von Hause aus etwas anderes ist die altorientalische Gestalt des Ekstatikers. Im alten Babylon und Ägypten wissen wir vorläufig von diesen so gut wie nichts, erst im späteren Osiris-Serapiskult der Ptolemäerzeit ist uns die Ekstase bezeugt (vgl. Cumont a. a. O. S. 119); auch Arabien scheint die Ekstase erst seit der islamitischen Zeit zu kennen und führt sie auf zeitweiligen Besuch eines Ginn zurück (Wellhausen a. a. O. S. 140). Die eigentliche Heimat der altorientalischen Ekstase scheinen Phönizien und Syrien gewesen zu sein; ob hier wiederum Einflüsse von Kleinasien her, von wo aus sie mit dem dionysischen Kulte nach Griechenland kam, vorliegen, läßt sich vorläufig noch nicht absehen. Genug, schon in dem ägyptischen Berichte des Wen-Amon (um 1100) wird erzählt von einem vornehmen jungen Manne in Byblos, der in Verzückung gerät und eine Gottesbotschaft ausstößt (vgl. Greßmann „Texte und Bilder“ S. 226). In der Eliasgeschichte begegnen uns ebenfalls die Propheten des phönizischen Baal, die um den Altar herumhinken und -rasen, sich Einschnitte mit Schwertern und Spießen machen, bis das Blut von ihnen herabrinnt (1 Kön. 18, vgl. auch Jer. 2, 8; 23, 13; Sach. 13, 2—6). Und auch noch in viel späteren Zeiten kennen wir gerade aus diesen Ländern die ekstatischen Banden (vgl. Movers „Die Phönizier“ S. 681 ff.).

Auch in Israel scheint die Ekstase seit ältester Zeit, jedenfalls seit dem Eindringen des Volkes in Kanaan bekannt gewesen zu sein (vgl. Amos 2, 11); darauf führt besonders die enge Verbindung, in der die Ekstatiker zu allen Zeiten, soweit wir sie überhaupt in der Geschichte beobachten können, mit der Jahwereligion gestanden haben (vgl. schon Mirjam und Debora, dann auch Simson, im übrigen Studie I). Näheres hören wir zum ersten Male über sie in den Tagen Samuels und Sauls, wo der Nebiismus als Volksbewegung um sich greift. Während die Philister noch über das Land herrschen, durchziehen Genossenschaften von ihnen mit Harfen, Pauken, Flöten und Zithern das Land, und wer ihnen begegnet, gerät auch in Begeisterung und Raserei. Gottes Geist zieht sie an, d. h. er inkarniert in ihnen, ihr menschliches Ich wird

vollständig von ihm verdrängt. Bald ist jener plötzlich da und ruft Konvulsionen, Raserei, Zungenreden u. dgl. hervor, bald wird er durch Töne und Musik zitiert, bald springt er psychisch ansteckend von einem Verzückten auf den anderen über. Und das Volk hört die abgebrochenen, unaussprechlichen Worte, wird von heiligem Schauer erfüllt und meint die Gottheit selbst reden zu hören. Noch Jahrhunderte später bezeugt das Verbum für die prophetische Predigt hinnabe „rasen“, eventuell auch hittif „den Geifer träufeln lassen“, in welcher Form diese Art der Inspiration erstmalig dem Volke entgegengetreten ist. Noch in den Tagen des Elisa sind gewisse Kreise im Volke schnell geneigt, im Propheten einen „Verzückten“ zu sehen (vgl. auch Hos. 9, 7). Und sogar noch in Jeremias Zeit ist im Tempel ein Beamter speziell damit beauftragt, die Verrückten und vom Prophetentaumel Ergriffenen zu überwachen und im Zaume zu halten Jer. 29, 26.

So gewiß in allem bis jetzt Gehörten Verbindungslinien zwischen dem alten Orient und Israel vorliegen, so gewiß hat nun aber auch hier wieder die Entwicklung in diesem einen ganz singulären Gang genommen. Täuscht nicht alles, so ist schon in den Tagen Samuels selbst, mindestens sehr bald hernach unter David durch das Aufeinanderwirken der beiden bis dahin gesonderten Offenbarungsformen eine ganz neue geworden, zu der einfach die Parallelen im sonstigen Orient versagen.

Der Seher im alten Sinne verschwindet allmählich ganz, wenn auch die Bezeichnung vereinzelt noch Jahrhunderte später auftaucht. Ihm ist durch den Nebiismus, in den er sich auflöst, ein ganz neues Element zugeführt. Er wartet nun nicht mehr darauf, bis das Volk fragt, nein, er drängt sich demselben auf, reißt es mit hinweg, wird aggressiv, er tritt nicht mehr singulär auf, sondern kontinuierlich, ist nicht mehr auf einzelne Anliegen gerichtet, sondern sucht, alle Nerven und Sinne anspannend und aufregend, einen Einfluß auf das ganze Volksleben zu gewinnen.

Andererseits ist aber auch der ekstatische Nebiismus durch seine Berührung und Verschwisterung mit dem Sehertum gar bald ein anderer geworden. Die ekstatischen Scharen ordnen sich willig den Gottesmännern unter, deren geistige Überlegenheit sie spüren und so werden sie vor Ausartungen bewahrt. Wohl treten sie aus dem bürgerlichen Leben aus und organisieren sich zu gemeinsamen Kolonien, aber als ihre Führer erkennen sie einen Samuel, Elia, Elisa an.

Und so entsteht hier eine ganz neuartige Form unmittelbarer persönlicher göttlicher Offenbarung. Die Ekstase wird

ganz in den Hintergrund gedrängt, Vision und Audition bleiben natürlich, offenbarungslose Zeiten sind solche, wo Gesichte nicht verbreitet sind 1 Sam. 3, 1; in „leisem Geflüster“ vernimmt auch Elia am Horeb noch Gottes Stimme 1 Kön. 19, 12 vgl. 1 Sam. 9, 15 und Micha b. Jimla sieht das zerstreute Israel und Jahwe in seinem Hofstaate (1 Kön. 22, 17, 19). Aber der Zweck von allem diesem ist nicht der Empfang von Mysterien oder das Erlebnis von Mirakulösem, sondern der Empfang des Wortes Gottes 1 Sam. 3, 1; 9, 27; vgl. das rückwärts blickende Wort Hos. 12, 11; nie wird von ihnen gerühmt, daß sie Wunderbares sehen oder hören, wohl aber, daß das Wort Gottes bei ihnen ist 2 Kön. 3, 12; den Propheten befragen, ist so viel wie das Wort Gottes befragen 1 Kön. 22, 5 vgl. 2 Sam. 16, 23. Es wird meistens gar nicht davon gesprochen, wie sie das Wort Gottes erhalten haben, ob im Traume, ob in der Vision, ob mittels Audition, es wird vielmehr einfach gesagt: es erging das Wort Gottes an den und den. Vgl. 1 Sam. 15, 10 (erst ganz beiläufig erfahren wir im V. 11, daß es in der Nacht war); 2 Sam. 7, 4; 24, 11, 1 Kön. 14, 5; 17, 2. 8 usw.; 18, 1; 19, 5; 21, 17, 28; 22, 14; für alle diese Propheten Samuel, Nathan, Gad, Ahia, Elia, Elisa könnten wir überhaupt keine bessere Bezeichnung finden als die „Männer des Wortes Gottes“ oder „Mund Gottes“ Ex. 4, 15 vgl. 7, 1, mag das Volk in seinen Erzählungen ihr Leben auch noch in anderer Richtung vielfach ausgeschmückt haben. Ja, in der schon einmal zitierten Reflexion über das Wesen des Prophetismus Num. 12, 6 kommt zu ganz bewußtem Ausdruck, daß zwar der Durchschnittsprophet nicht ohne Träume und Gesichte zu denken sei, daß es aber noch etwas Höheres gäbe, bis jetzt freilich nur von Mose erlebt, nämlich ein Reden mit Gott von Mund zu Mund. Und schon in diesem Ideale sowohl, das aus der geschichtlichen Mitteilung der zehn göttlichen Worte bzw. der Bundesworte an ihn hervorgegangen war, wie aber auch in jenen Männern haben wir ein schlechthinniges Unikum in der altorientalischen Religionsgeschichte. So gewiß von dem Sprechen der Gottheit zu den Menschen, von einem Mitteilen ihrer Geheimnisse usw. überall geredet wird (vgl. z. B. Zimmermann „Beiträge“ S. 89), so wenig kennen die anderen Völker weder den Gedanken eines solchen fortlaufenden unmittelbaren und nicht vom Menschen provozierten Sprechens Gottes zu seinem Volke durch menschliche Persönlichkeiten, durch das schlichte, nicht zu mißdeutende menschliche Wort, noch vollends den eines solchen Mittlers, durch den der betreffende Gott die Grundzüge und Grundlagen seines Willens seinem Volke ein für

allemaal mitgeteilt habe, wie Israel ihn schon nach dem Jahwisten und Elohisten in dieser ersten Periode seiner Geschichte kannte.

Doch die Entwicklung nahm in Israel noch in einer anderen Richtung eine neue Wendung. Wovon wir die ersten Anzeichen schon bei den Propheten Ahabs finden, das wuchs seit der verhängnisvollen Verbrüderung Elisas und seiner Schüler mit der Dynastie Jehus. Der berufsmäßige Nebiismus entartete mehr und mehr sittlich, wurde zum Handwerk, ein Mittel zum Lebensunterhalt, das alte Gefäß wurde immer ungeeigneter, Gottes Wort zu fassen und zu vermitteln. Und da treten seit dem Beginn des 8. Jahrhunderts Männer Gottes auf, die zwar vom Volke auch als Nebiim oder Chozim bezeichnet werden, die aber selbst durchaus nicht solche im landläufigen Sinne sein wollen. Ein Amos protestiert dagegen, mit ihnen zusammengerechnet zu werden (7, 14), so gewiß er auch in den Nebiim der Vergangenheit Organe der Gottheit sieht (2, 11); so hoch auch Hosea diese verehrt (12, 11. 14), so offenkundig verurteilt er die Nebiim seiner Zeit in Bausch und Bogen (4, 5; 9, 8).¹⁾ Auch Jesaja scheidet sich, obwohl

¹⁾ Nach 9, 7 wird er von dem Volke allerdings selbst so bezeichnet, und er läßt sich gefallen. Im übrigen glaube ich, der so ungeheuer schwierigen Stelle 9, 7—9, die fälschlich auf dem Hosea bereite Nachstellungen gedeutet wird, durch eine neue Beobachtung zu einer richtigeren Erklärung verhelfen zu können. Man hat bisher noch nie erkannt, daß wir eine ganz freie Paraphrase zu jener bei Jer. 29, 9—13 besitzen, vgl. die Parallele zwischen 23, 9 und Hos. 9, 7b, und die ganz auffallenden Berührungen zwischen „in meinem Hause“ 23, 11 und dem Schluß von Hos. 9, 8, zwischen dem „Jahr der Heimsuchung“ 23, 12 und den „Tagen der Heimsuchung“ 9, 7. Trifft das zu, so verhilft uns der Jeremia-text zu zwei überaus wichtigen Erkenntnissen, nämlich einmal, daß sich nach 23, 13 „sie weissagen durch den Baal“ Hos. 9, 8 nicht auf Hosea, sondern auf die Volkspropheten bezieht, und sodann, daß nach 23, 11 in 9, 8 auch von Priestern die Rede gewesen sein muß. Mit ganz minimaler Änderung ergibt sich mir also folgender Text:

צָפָה אֲפָרַיִם עִם אֱלֹהֵי
נְבִיאָה פֶּחַ יָקוֹשׁ עַל כָּל־דְּרָכָיו
כִּהְיִים שְׂטִימִים בְּבֵית אֱלֹהִים
הָעִמִּיקִי שְׁחַת כִּימֵי הַגְּבוּעָה

Den ganzen Abschnitt übersetze ich:

7a: Es kommen die Gerichtstage,
Das Jahr der Heimsuchung.
Es kommen die Tage der Vergeltung,
Israel wird's merken.

7b: „Närrisch ist der Prophet,
Verrückt der Mann des Geistes.“
Ja, wegen der Größe deiner Schuld
Und weil groß die Befindung.

er sogar äußerlich einmal zu ihnen gehört haben mag (8, 3; 20, 2), innerlich ganz von ihnen (28, 7; 29, 10, 10 usw.), ein Micha eröffnet direkt schon einen Feldzug gegen sie, die er als Lügenpropheten charakterisiert 3, 5. Und vollends ein Jeremia, so hoch auch er die alten geschichtlichen Prophetengestalten, einen Mose, Samuel usw. verehrt, muß sich im Kampfe gegen die zeitgenössischen Nebiim geradezu verzehren (14, 13 ff.; 23, 9 ff.: 26, 7 ff.).

Und siehe, in diesem Kampfe gegen die Erwerbsucht und die daraus hervorgegangenen unwahren, nur den Gelüsten des Volkes schmeichelnden Botschaften der Berufspropheten erkennen jene Männer, daß man all die äußeren Symptome göttlicher Offenbarung wirklich erleben und dabei doch das Wort Gottes, wie sie es innerlich erfahren, nicht haben kann. Und so wird auch die Form der Offenbarung noch mehr geläutert. Die Ekstase verschwindet bei ihnen ganz. Aber mit klarem Bewußtsein verschmähen sie auch schlechthin alle sonstigen Mittel, mittels derer man bis dahin noch geglaubt hatte [den Willen Gottes erkunden zu können, das Losen, Träumen, sich in den Zustand der Gottesnähe versetzen und in seine Geheimnisse eindringen. Sie kennen nur eine Quelle aller ihrer Verkündigung, das Wort des lebendigen Gottes. Gott selbst muß handeln und ihnen etwas sagen oder sie etwas sehen lassen. Vision und Audition bleiben also; wie sie zu verstehen sind, werden wir im Kapitel III sehen. Aber das kann schon hier betont werden, daß, während ohne richtig verstandene Audition ein Prophetentum überhaupt undenkbar ist, die Visionen selten werden, nur von der Hälfte der Schriftpropheten werden uns über-

- 8: Ephraim späht aus mit Hilfe seiner Götter,
Der Nabi legt Fallen auf allen seinen Wegen,
Die Priester huren im Hause Gottes,
Machen tief die Fanggruben (wie in den Tagen Gibeas?).

Zu der Konstruktion des נִבִּי vgl. 1 Sam. 14, 45 usw., zu seiner Bedeutung Jes. 52, 8 und zur Sache Jes. 28, 15! Das נִבִּי huren wird allerdings Num. 5 nur vom Weibe gebraucht, aber von der Grundbedeutung „abbiegen, auf die Seite gehn“ aus kann es genau so gut vom Manne gebraucht werden. Die Emendation von v. 8 wird ja glänzend bestätigt durch 5, 2, wo allerdings das נִבִּי vielleicht nur eine aus unserer Stelle beigeschriebene Randbemerkung sein wird. Die Frage, ob Hosea bei der Sünde der Propheten etwa an von ihm als kananäisch betrachtete technische Orakel wie 4, 11 oder an wirkliche Baalsbefragung (vgl. auch Sach. 13, 2—6) und bei der Sünde der Priester an religiöse Abtrünnigkeit oder wie in 4, 14 an wirkliche Hurerei im Kultus gedacht hat (vgl. auch Prov. 23, 27), ist schwer zu entscheiden. Jeremia hat nach 23, 13. 10 ersteres wie letzteres im eigentlichen Sinne verstanden.

haupt Visionen berichtet, und meistens nur, um die, die er als Werkzeuge brauchen will, aus dem alltäglichen Leben herauszureißen und ihnen die nicht wieder schwindende Gewißheit einer besonderen Mission zu geben, benutzt Gott dies Mittel als Berufungsvision.¹⁾ Von Ezechiel an tritt sie allerdings wieder stärker in den Vordergrund.²⁾

Damit ist nun eine Form der Offenbarung in Israel entstanden, zu der der sonstige alte Orient schlechterdings keine Parallele mehr bietet. Durch einen Zeitraum von etwa 400 Jahren von Amos bis Maleachi eine Kette von Männern, die nicht sich Gott geweiht haben, sondern die Gott ergriffen hat, die seine Offenbarung nicht erst einholen, nicht durch künstliche Mittel herbeiführen, nein die sie von ihm erhalten gegen all ihr Wollen und Denken, die nicht erst Antworten geben auf Fragen, die an sie gerichtet werden, nein, die ihrem Volke die Worte in die Ohren donnern, auch die, die es nicht hören will und gegen die es sich die Ohren verstopft, die mit ihrer ganzen Person eintreten für das, was sie verkünden, die Ausstoßung und Hohn, Kerker und Schläge, wenn nicht den Tod willig erduldet haben, weil sie nicht schweigen können, weil sie das hinausrufen müssen in alle Welt, was ihnen ihr Gott ins Herz gegeben.

Wir fragen laut: wo sind in Babylon, Ägypten oder Phönizien diese Männer des göttlichen Wortes, die im Tempel, auf den Gassen, vor den Königen Jerusalems, auf den Mauern Zions als Wächter standen, das Wort Gottes hinauszustoßen in alle Lande? Und die altorientalische Religionsgeschichte bleibt stumm, absolut stumm, fast wie schneidende Ironie muß es berühren, wenn Winckler (K. A. T. S. 171) einmal im Anschluß an Peiser (M. V. A. G. 1899 S. 260) als Analogie auf einen assyrischen Text verweist, in dem von einem Manne die Rede ist, der für den König Fürbitte tut und dem er einfach den Titel „Prophet“ gibt, obwohl das betreffende Wort in Wirklichkeit „Diener, Pfleger“ des Königs bedeutet. Das zweite Schriftstück, welches wir von diesen Hofbediensteten besitzen, ist eine Reklamation der Spesen, die ein solcher „Prophet“ wegen früherer günstiger Prophezeiungen, die er gegeben, von dem Könige beanspruchen zu können glaubt. Zu den 400 Hofpropheten des Ahab mag man ihn

¹⁾ Eine Ausnahme bildet in vorexilischer Zeit nur der älteste der Schriftpropheten Amos mit seinen 5 Visionen.

²⁾ Inwieweit das mit einer spezifischen physischen Veranlagung Ezechiels zu ekstatischen Zuständen zusammenhängt, haben wir hier nicht zu untersuchen. Vgl. Giesebrecht „Berufsbegabung“ S. 59 ff.; 160 ff.

also in Parallele stellen; zu der Form der Offenbarung, wie sie uns in Israels Schriftpropheten entgegentritt, ist bis jetzt auch nicht der Schatten einer Analogie aus der altorientalischen Religionsgeschichte erbracht.¹⁾

Kapitel II.

Was offenbarte die Gottheit?

Wir können uns bezüglich dieser Frage kürzer fassen als im ersten Kapitel. Denn bei den Proben altorientalischer Orakel, die wir dort gaben, haben wir ja schon gehört, um was es sich überwiegend handelte: um Anfragen, wie Kriege, Reisen, Krankheiten ausgehen würden, ob ein Hausbau, ein Geschäft, eine Heirat glücklich enden würde usw. Je frommer ein König war, um so häufiger ging er die Gottheit bei jeder Regierungsmaßnahme an, und je frommer der Untertan war, um so mehr achtete er auf Zeichen und Träume. Das ganze Leben war, wenn ich so sagen darf, nicht ein gewisser zusammenhängender Gang, sondern ein fortwährendes Weitergestoßenwerden von einem Orakel zum anderen. Ausschließlich um irdisch-praktische Ziele handelte es sich hier, höhere Gotteserkenntnisse, göttliche Reichspläne, Heilsgewißheit vermittelten die Orakel, von denen wir in I hörten, nicht.

Und in Israel? Wer wollte leugnen, daß auch dies Volk in der ersten Periode seiner Geschichte anstandslos von

¹⁾ Viel eher würden noch als eine entfernte Analogie die Sibyllen und Bakiden zu betrachten sein, die im 8.—6. Jahrhundert Katastrophen weissagend Kleinasien und Griechenland durchzogen haben müssen, und deren Sprüche dann von den *ζηρησολογοι* des 5. und 4. Jahrhunderts ausgelegt wurden (vgl. Rohde „Psyche“ S. 351 ff.). Aber auch noch ganz abgesehen von dem Inhalt der Sprüche hier und dort, zeigen schon die beiden Fakta, daß wir jene Gestalten nur schattenhaft in Sagen sich bewegen sehen, Israels Propheten aber als plastische geschichtliche Gestalten, die energisch in die Geschichte ihres Volkes eingegriffen haben, vor uns stehen und vor allem, daß dort das Geisterbannen, die Reinigung der Befleckten, die Kathartik zum Berufe gehört, wovon wir hier, höchstens die Volkserzählungen über Elisa abgerechnet, auch nicht die leiseste Spur finden. daß wir es mit zwei verschiedenen Welten zu tun haben.

seinem Gotte auch Aufschlüsse über irdische Dinge erwartete und bekommen hat? Oder befragte nicht David auf seiner Flucht vor Saul bei jeder Station Gott durch das Ephod, wohin die Reise weiter gehen sollte; wandte sich nicht Saul, als ihm die Esel verloren gegangen waren, an den Seher; wird nicht das ganze Land durch das Los verteilt und wird nicht auch von Israel Jahwe vor jeder Schlacht und Unternehmung befragt (1. Sam. 14, 37; 22, 15 usw.)? Das kann und soll gewiß nicht geleugnet werden. Aber noch mehr. Auch durch alle weiteren Jahrhunderte bis hin zu der Zerstörung der Stadt hat es Priester und Propheten in Israel gegeben, die durch Antworten auf solche Fragen sich den Lebensunterhalt verdienten, aus ihren Orakeln ein Gewerbe machten, genau wie die Orakelpriester Babylons. Der Oberpriester Amasja denkt, daß auch Amos ein solcher ist. Er spricht: „Seher, auf, flüchte in das Land Juda! Erwirb dort dein Brot und tritt dort als Prophet auf.“ Und Micha kennt Propheten, die, wenn sie mit ihren Zähnen zu beißen haben, „Heil“ rufen, aber gegen den, der ihnen nichts in den Mund gibt, den Krieg erklären. Selbstverständlich drehten sich die Prophezeiungen dieser lediglich um Irdisches, „um Wein und Bier“, wie Micha 2, 11 sagt, so gewiß dieselben auch als Jahwes Worte ausgegeben wurden.

Aber in doppelter Richtung können wir auch hier wieder die Einzigartigkeit der Offenbarung in Israel konstatieren.

§ 1. Der Wille der Gottheit.

Nägelsbach sagt einmal sehr richtig vom delphischen Orakel, seine alle anderen überragende Bedeutung rühre daher, daß es im allgemeinen nicht geweissagt habe, was geschehen werde, sondern was geschehen solle, daß es *θέμιστες* „Satzungen“ gegeben habe. Und diesen Satz kann man auch auf die Offenbarung in Israel im Unterschiede von aller sonstigen altorientalischen anwenden. So wenig Aufschlüsse über das Kommende in Israel ausgeschlossen waren, so stark stand doch von jeher im Vordergrund der Aufschluß über den göttlichen Willen. Schon äußerlich sieht man das daraus, daß eben auch hier dasselbe Wort *חֹרֶה* für Orakel, Rechtsentscheidung und Gesetz gebraucht wird. Nicht Auskünfte über die Zukunft hatte der Religionsstifter gegeben, sondern ein für allemal den Willen Gottes grundlegend kundgetan Deut. 33, 4; Ex. 20, 1ff.; 34, 1ff. Die Hauptaufgabe der Priester war es, indem sie

sein Wort bewahrten und seinen Bund hüteten, Rechtsentscheidungen und Belehrungen zu geben Deut. 33, 9 f.; Ex. 18, 16 ff. Und ebenso holten sich schon von den ältesten Propheten die Israeliten „das Recht“ Richt. 4, 5.

Und jenen folgten die gewaltigen Gestalten, zu denen wir ganz vergeblich Parallelen im alten Orient suchen, ein Samuel, Nathan, Gad, Ahia, Elia, die in allererster Linie über dem Recht und der Sitte der Väter wachen, weil diese sich decken mit dem göttlichen Willen. Was im sonstigen Orient ein geradezu unerhörtes Unterfangen ist, vor den Königen treten diese Männer, ungefragt auf, messen alle ihre Handlungen und Maßregeln nach diesem Gotteswillen und schleudern ihnen ihre Sünden ins Angesicht; ein Nathan dem David, ein Elia dem Ahab, Jesaja dem Ahas, Jeremia dem Jojaqim und Zedeqia.

Daraus erklärt sich nun die in der ganzen Religionsgeschichte vereinzelt dastehende Tatsache, daß sich das alttestamentliche Volk vom Beginn seiner Geschichte an bewußt war, in der Hauptsache den klaren und einfachen Willen seines Gottes in bezug auf das kultische, das rechtliche und sittliche Gebiet zu kennen, weil derselbe ihm ein für allemal kund getan war (Deut. 33, 4). Stolz nennt sich gerade deswegen Israel den Jeschurun und mit einer Sicherheit sondergleichen urteilt es in sittlicher Richtung „so tut man nicht in Israel“ (2 Sam. 13, 12). Weder ein Nathan noch ein Elia wollen Schöpfer eines neuen, sondern Wächter eines längst vorhandenen Gotteswillens sein, ja, die ganze Prophetie von Samuel bis Maleachi will nichts Neues bringen, sie mißt den Zustand des Volkes an einem immer schon vorhandenen und allgemein bekannten Ideale. Wie für den Amos die Ausdrücke „das Gute“, „das Recht“ usw. alles solche sind, die er nicht erst näher zu interpretieren braucht vgl. 5, 15 usw., so sagt Micha ausdrücklich: „Man hat dir gesagt, o Mensch, was gut ist“ usw. 6, 8. Selbstverständlich war in Einzelfällen immer wieder bezüglich der Ausgestaltung des göttlichen Willens Aufklärung, Belehrung durch die Priester und Propheten nötig, und das ist auch hier von diesen zu eigenem Vorteile gemäßbraucht (vgl. Hos. 4, 8 ff.; Jes. 10, 1; Jer. 8, 8). Aber hier ist eben auch ein Protest dagegen sondergleichen bei den Schriftpropheten losgebrochen, und schon daraus, daß sich nur in Israel das Zukunftsideal herausgebildet hat, daß einmal alle Gottesgelehrte sein würden und nicht mehr einer den anderen zu belehren brauche (Num. 11, 29; Jer. 31, 33; Jes. 54, 13), ersieht man, daß auch jenes nur als ein praktischer Notbehelf empfunden ist (vgl. Ex. 18, 19 ff.), daß man

von Einweihung besonderer Stände in die ausschließliche Kenntnis des göttlichen Willens nichts wissen wollte. Das Deuteronomium ist sich sogar in dieser Beziehung offenbar der prinzipiellen Verschiedenheit der alttestamentlichen Religion von allen anderen, die den göttlichen Willen erst vom Himmel ablesen müssen und von jenseits des Ozeans holen, bewußt gewesen, 30, 11—14.

Man hat allerdings in dieser Richtung früher stellenweise etwas zu einseitig geurteilt; man hat wohl gedacht, der Gedanke eines von der Gottheit dem Volke gegebenen und das Leben desselben regelnden Gesetzes sei Israel allein eigentümlich gewesen. Demgegenüber möchte ich nun zwar nicht auf den babylonischen Glauben verweisen, daß, wie alle Wissenschaft und Kunst, letztlich auch alle Gesetze von dem Gotte Ea den Menschen gegeben sind (vgl. auch die Sage von Oannes bei Jeremias A. T. A. O. S. 43 f.), denn eine solche Offenbarung an den oder die Urmenschen hebt ja eigentlich den Gedanken einer Offenbarung in der späteren Geschichte auf. Wohl aber hat uns vor allem der Hammurapikodex gelehrt, daß jenes Urteil nicht zutreffend war. Im Epilog desselben sagt der babylonische König deutlich, daß er das Gesetz auf Befehl des Schamasch, auf Geheiß des Marduk gegeben habe, und das ganze Pantheon wird als Wächter über dasselbe angerufen.

Aber andererseits sagt er doch auch nirgends, daß die Gottheit ihm dies Gesetz mitgeteilt habe, es kann auch aus dem Bilde über dem Kodex nicht geschlossen werden, dasselbe stellt die Überreichung des Scepters, nicht einer Rolle dar. Das ganze Gesetz ist wie jedes Profangesetz mit „wenn“ usw. stilisiert, es liegt also nur eine Übertragung menschlicher Satzungen in den göttlichen Willen vor, im mosaischen spricht die Gottheit unmittelbar mit „du“ bzw. „ihr“ zum Volke, vgl. Ex. 20, 2—26; 21, 2; 22, 17—23. Der Hammurapikodex regelt weiter nur das ganze bürgerliche Leben, während schon das älteste mosaische Gesetz zugleich ein Regulator auch für das sittliche und religiöse Leben ist, mithin der Ausdruck eines das ganze Leben umspannenden einheitlichen göttlichen Willens. Und daher ist es ganz selbstverständlich, daß Hammurapi nie in der späteren babylonischen Geschichte als göttlicher Offenbarer gefeiert ist, während in Israel das Bild dessen, mit dem die Gottheit einst von Angesicht zu Angesicht geredet hatte, weiter gegeben wurde von Geschlecht zu Geschlecht. Also trotz einer gewissen äußerlichen Verwandtschaft ist auch hier die radikale Verschiedenheit der Vorstellungen evident.

Man hat aber auch noch insofern sich früher vielfach ein falsches Bild von der altorientalischen Offenbarungsvorstellung gemacht, als man annahm, daß diese Völker von einem sittlichen Willen der Gottheit gar nichts gewußt hätten. Auch das ist zu korrigieren. Gerade der Hammurapikodex enthält zwar keine eigentlich ethischen Vorschriften, ist aber nach dem Epilog auch deswegen gegeben, „daß der Starke dem Schwachen nicht schade, um Waisen und Witwen zu sichern“. Und wenn es bei den in I geschilderten eigentlichen Orakeln auch schien, als habe es für die Befragenden ein höheres sittliches Leben überhaupt nicht gegeben, so werden wir eines Besseren belehrt durch eine andere Kategorie von Ritualtafeln, nämlich durch die Beschwörungsformeln, mit denen der babylonische „Beschwörungspriester“ und „Sänger“ die vom Banne Befallenen, von Leiden Gequälten zu heilen suchten. Aus den Fragen, die diese in ihren Formeln stellen, sehen wir ganz deutlich, daß auch alle Verstöße gegen die Moral als solche gegen den Willen der Gottheit und mithin doch die Gebote jener auch als Willensäußerungen dieser aufgefaßt sein müssen. Ich verweise besonders auf die von Zimmern (Beiträge I) herausgegebene Serie Šurpu, Tafel I. Da lesen wir:

„Hat er Vater und Sohn entzweit,
Sohn und Vater entzweit,
Mutter und Tochter entzweit,
Bruder und Bruder entzweit? usw.
Hat er einen Gefangenen nicht freigelassen,
Einen Gebundenen nicht gelöst,
Einen Eingekerkerten das Tageslicht nicht erblicken lassen? usw.
Hat er Vater und Mutter verachtet,
Die ältere Schwester beleidigt,
Im Kleinen gegeben, im Großen verweigert,
Zu Nein Ja, zu Ja Nein gesagt,
Unlauteres gesprochen, Frevelhaftes gesprochen,
Grenze, Mark und Gebiet verrückt?
Hat er seines Nächsten Haus betreten,
Seines Nächsten Weib sich genahet,
Seines Nächsten Blut vergossen,
Seines Nächsten Kleid geraubt?
War er mit dem Munde aufrichtig, im Herzen falsch?
Ist lose, unflätig sein Mund,
Trügerisch, widerspenstig seine Lippen?“ usw.

Man kann ja nur Respekt haben vor der hier zum Ausdruck kommenden Moral, und man hat mit Recht die Frage aufgeworfen: gibt dieselbe denn der des Dekalogs etwas nach, ist es nicht ganz dieselbe? Und ebenso tritt uns in manchen babylonischen Bußsalmen klar entgegen, daß man das Wort „Sünde“ auch in sittlichem Sinne verstanden hat. Aber

ganz dasselbe gilt von Ägypten. Es sei hier nur nochmals wieder an das schon so oft zitierte Bekenntnis des Verstorbenen vor dem Totenrichter im 125. Kap. des Totenbuches erinnert:

„Ich habe nicht getötet,
 Ich habe nicht zum Töten angestiftet,
 Ich habe gegen niemanden schlecht gehandelt.
 Ich habe nicht Ehebruch begangen, nicht Unzucht getrieben.
 Ich habe das Kornmaß weder vergrößert noch verringert usw.
 Ich habe nicht falsch gehandelt.
 Ich habe nicht geraubt.
 Ich habe nicht gestohlen.
 Ich habe nicht gelogen.
 Ich habe nicht Weib oder Mann vergewaltigt.
 Ich bin nicht gegen ein wahres Wort taub gewesen.
 Ich habe den König nicht geschmäht.
 Ich habe Gott nicht gelästert.
 Ich habe Gott zufriedengestellt durch das, was er liebt:
 Indem ich dem Hungernden Brot gab
 Und dem Durstenden Wasser
 Und dem Nackenden Kleider
 Und dem Schiffslosen eine Fähre.“

Auch hier glaubt man doch stellenweise direkt das Alte Testament zu hören und ganz gewiß muß man danach urteilen, daß auch der alte Orient einen sittlichen Willen der Gottheit gekannt hat.

Aber gerade je größer auf der einen Seite die Verwandtschaft erscheint, um so stärker wirkt nun auf der anderen die Verschiedenheit. Und zwar macht sie sich in doppelter Richtung bemerkbar.

Einmal formal. Es waren Fragen, die der Priester stellt, die wir hörten. Er befindet sich im Besitze des Geheimnisses der ungezählten verschiedenartigen göttlichen Forderungen und der Fülle der dem entsprechenden möglichen Sünden. Der Laie kennt nur sein Leid und muß sich gegen dasselbe „besprechen“ lassen. Infolgedessen hören wir hier verzweifelte Klagen darüber, daß man den göttlichen Willen überhaupt nicht kenne:

„Die Menschen, soweit sie existieren, was wissen sie?
 Mögen sie schlecht handeln, mögen sie Gutes erweisen, was wissen sie?“
 IV Rowl. 10.

Oder:

„Was aber einem selbst gut erscheint, das ist bei Gott schlecht,
 Was nach jemandes Sinn verächtlich ist, das ist bei seinem Gotte gut.
 Wer verstünde den Rat der Götter im Himmel,
 Den Plan eines Gottes, voll von Dunkelheit, wer ergründete ihn!
 Wie verstünden den Weg eines Gottes die blöden Menschen.“

Vgl. Zimmern „Babyl. Hymnen“ S. 29.

Einen einheitlichen, allen bekannten göttlichen Willen hat es danach hier nie gegeben und konnte es — infolge der Vielheit der Götter, des Vorhandenseins von bekannten und unbekannten Göttern — ja auch gar nicht geben. Gerade das kommt in den babylonischen Bußpsalmen oft zu so ergreifendem Ausdrucke. Das eine kurze Psalmwort: „Ich kenne meine Sünden“ (51, 5) führt uns in eine ganz andere Welt hinein.¹⁾

Und die zweite tiefgreifende Differenz ist eine inhaltliche sachliche. Man braucht die oben zitierten Texte nur weiter zu lesen, um zu sehen, was neben den genannten sittlichen Sünden nun alles in gleicher Weise als Übertretung des göttlichen Willens aufgefaßt wurde. Jener Beschwörungstext fährt fort:

„Hat er ein rechtmäßiges Speisopfer abgeschafft,
Seinen Gott und seine Göttin wider sich erzürnt? usw.
Ob er einem Gebannten entgegengegangen,
Ein Gebannter ihm entgegengegangen,
Ob er in eines Gebannten Bette geschlafen,
Auf eines Gebannten Stuhle gesessen,
Aus eines Gebannten Schüssel gegessen,
Aus eines Gebannten Becher getrunken?“ usw.

Ein Bußpsalm, dessen Dichter darüber klagt, daß er seine Sünde nicht kenne, setzt die Möglichkeit:

„Reine Speise habe ich nicht gegessen,
Klares Wasser habe ich nicht getrunken,
Vom Greuel meines Gottes habe ich ohne zu wissen gegessen;
Auf Unflätiges für meine Göttin bin ich ohne zu wissen getreten.“

Und auch jenes Kapitel des Totenbuches fährt fort:

„Ich habe den Göttern Opfer dargebracht,
Und den Verstorbenen Totenopfer.“

Und dem stelle man nun gegenüber, was uns allen schon zu bekannt ist, als daß es immer wiederholt zu werden braucht, wie die Propheten Israels, immer dabei an das Gewissen des Volkes und das ihm längst Bekannte appellierend, Jahwes Willen enthüllen: Äußerer Gottesdienst allein ist gar nichts wert, Gott verlangt Recht, Gerechtigkeit, Milde, Liebe,

¹⁾ Es ist also wahrhaftig kein Zufall, daß Israel eine Parallelgestalt zu jenem Beschwörungspriester, dem Ašipu, überhaupt nicht besessen hat, vgl. dagegen Dan. 1, 20; 2, 2. Wie hingegen manche uralte Riten desselben in Israel umgedeutet und der Jahwereligion amalgamiert sind, sieht man besonders Lev. 12—16; vgl. Jirku „Die Dämonen“ S. 58 ff.

er straft das Gegenteil — bis zur Vernichtung seines Volkes, er rettet nur, wo sich Buße, Umkehr, Demut findet. Wie weiß von diesem allbekannten Gotteswillen aus Amos die fleischliche Sicherheit und das falsche Gottsuchen, wie ein Hosea die unbeständige Liebe Israels, wie ein Jesaja die Werkgerechtigkeit und kurzsichtige Politik des Volkes, ein Micha und Jeremia das Wertlegen auf Kult und Tempel zu geißeln! Hier haben wir Männer vor uns, die der Menschheit das Herz der Gottheit erschlossen, die ihren Willen kundgetan haben in Worten, die der Ewigkeit angehören.

§ 2. Der Ratschluß der Gottheit oder die kommende Gottesherrschaft.

Wir haben es in I und § 1 abgelehnt, daß die alttestamentlichen Propheten von ihrem Volke aufgefaßt seien als Besitzer von Mysterien im Sinne der Orakelpriester der Völker, einer geheimen Weisheit, durch künstliche Mittel, Zeichen und Formeln, Rat und Willen der Gottheit zu erkunden. Im Gegenteil, der Wille der Gottheit war hier schon durch den Religionsstifter dem ganzen Volke enthüllt, ihn hatten jene nur nachdrücklichst zu vertreten und Mißbildungen gegenüber authentisch zu interpretieren. Und in den Rat der Gottheit drängten sie sich nicht ein, den teilte diese ihnen vielmehr mit. Aber das ist allerdings ganz gewiß, daß auch nach der Meinung Israels die Propheten etwas gewußt haben, was das Volk nicht wußte, daß sie etwas erlebt und erfahren hatten, was dieses nicht erlebt hatte; es gilt nur richtig den Inhalt dessen zu bestimmen, was das war. Die Propheten Israels erheben durchaus den Anspruch, auch unmittelbare Mitteilungen der Gottheit erhalten, in ihrem Rate gestanden und dort eben das Wort Gottes gehört zu haben das sie nun verkünden sollten Jer. 23, 18. 22; Jes. 6, 8; 8, 11; Amos 3, 7f.; 7, 15. Und so wenig sie dort einen neuen Willen der Gottheit kennen gelernt haben, so gewiß ist ihnen da mitgeteilt, was sie „das Geheimnis“ Amos 3, 7; den „Rat“ Jes. 5, 19; 14, 26; 19, 17; 28, 19; 30, 1; 44, 26; Micha 4, 12; Jer. 49, 20; 50, 45; den „Plan“ Jes. 44, 28; 48, 14; 53, 10; Jer. 23, 20; 30, 24; 51, 11; die „Wege“ Ez. 18, 25; Jes. 55, 8f., das „Werk“ Jes. 5, 12. 19; 10, 12; 28, 21; Hab. 1, 5; 3, 2; oder „die Gedanken“ Gottes Jes. 55, 9; Micha 4, 12; Jer. 26, 3 nennen. Und den Inhalt dieser spezifisch prophetischen Thorah

(vgl. Jes. 8, 16. 20; 30, 9) gilt es festzustellen, das scheint mir sogar eine der wichtigsten Aufgaben der gegenwärtigen Theologie zu sein.

Wäre es dies und jenes kommende Einzelereignis der Geschichte gewesen und nichts anderes, dann wäre überhaupt kein Unterschied zwischen der altorientalischen Magie und dem Prophetismus Israels. Das hat mit vollem Rechte die moderne Theologie, auch die kirchliche gegenüber der altkirchlichen vertreten. Andererseits würde man den Tatsachen ins Angesicht schlagen, wollte man behaupten, daß die alttestamentlichen Propheten nicht auch unter Umständen konkrete Einzelereignisse zuvor verkündet hätten, man denke an des Amos Wort gegen Amasja 7, 17; Jesajas gegen Sebna 22, 15 ff. und besonders Jeremias gegen Paschchur 20, 3 ff. und Hananja 28, 13 ff., Ereignisse, die sich aus allgemeinen geschichtlichen Voraussetzungen, wie es etwa die des Unterganges des Staatswesens sein können, ganz scharf herausheben. Aber das ist nun eben doch der radikale Unterschied dieser Voraussagungen von den heidnischen; so gewiß sie da sind, so stehen sie nie und nirgends im Mittelpunkt der prophetischen Verkündigung, so stehen sie doch immer in engerer oder loserer Verbindung mit etwas ganz anderem, was den eigentlichen Inhalt dieser ausmacht, als dessen Konsequenz oder aber auch Bestätigung sie selbst nur dienen.

Und was ist dies andere, welches ist das eigentliche Zentrum des prophetischen Geheimnisses? Ich kann mich auch in dieser Richtung hier kurz fassen, weil unsere ganze zweite Studie der Beantwortung dieser Frage gedient hat. Es scheint mir, daß die Theologie von heute infolge ihres Gegensatzes zu jenem einstigen falschen Wertlegen auf abgerissene Prädiktionen etwas zu einseitig den Nachdruck auf die Bedeutung der Propheten für ihre Zeit legt und in ihnen nur tiefernste Bußprediger sieht, die lediglich ein großes geschichtliches Ereignis, den Untergang Israels zuvor geahnt bzw. erkannt hätten. So richtig auch dies ist, so wenig wird es dem ganzen Tatbestande gerecht. Denn tatsächlich wollen sie die Mitwisser eines viel weiter reichenden göttlichen Weltplanes sein. Und unsere Untersuchung in der zweiten Studie hat ergeben, daß man diesen auf eine ganz kurze Formel bringen kann, auf die zwei Worte: Er kommt.

Ja, Er, der Heilige, den die Himmel nicht fassen können, der König des Alls, er kommt selbst, um sein Reich auf dieser Erde aufzurichten; das bedeutet Niederwerfung alles Widergöttlichen auf Erden wie im Himmel, Vertilgung alles Unheiligen, furchtbares Gericht auf der einen Seite, über-

schwängliches Glück, Segen, Heil, eine neue Menschheit und Natur auf der anderen. Die äußere Form, die die Realisierung dieses Geheimnisses annimmt, hat beinahe bei jedem Propheten gewechselt, beweisend, daß hier keine gegenseitige Abhängigkeit vorliegt, sondern bei jedem ein persönliches Erlebnis, nach dem dann jeder individuell und je nach der historischen Situation geschöpft hat aus dem Traditionsschatze und Bilderreichtum seines Volkes, um das große Ereignis zu schildern. Ja, man kann und muß sogar sagen: dem einen Propheten ist dies Kommen Gottes bewußter geworden als dem anderen, was bei dem einen als Ahnung oder einmal aufblitzender Hoffnungsstrahl erscheint, ist bei dem anderen klare bleibende Gewißheit, bei einem ist der Blick mehr und häufiger haften geblieben an den furchtbaren Nöten und Schäden der Gegenwart als bei dem anderen, der eine hat länger verweilt bei der versengenden, verheerenden, alles Widergöttliche und deswegen ganz besonders das sündige, empirische Israel vernichtenden Wirkung des göttlichen Kommens, der andere bei der segnenden, beseligenden und Neues schaffenden.

Aber der Kern ist doch im Grunde überall derselbe. Ich bitte, daraufhin einmal ihre Schriften zu vergleichen. Was war das Gemeinsame, das sie alle verband? Von Amos an, der das Gericht über die Völker wie ein Gericht heraufsteigen, der Gott selbst wie den Würgengel durch sein Volk hindurchschreiten und bei dem Nahen des gerechten Jahwe die Finsternis herabsinken sah auf die Erde (1; 2; 5, 17. 18), von Jesaja, der den grausigen Tag der Majestät Jahwes schildert und ihn dastehen sieht als Richter über die Völker (2; 3), über Zephanja und Jeremia hinweg, die Erde und Land verwüstet schauen, bis das Neue und Wunderbare in Völkerwelt und Israel sprießt, bis hin zu Jesajas großem Schüler im babylonischen Exil, der jubelnd ruft: „Bereitet dem Herrn den Weg“, „Aug in Auge werden sie sehen, wenn Jahwe nach Zion heimkehrt“, „mein Heil soll reichen bis an die Enden der Erde“, und von ihm bis zu Maleachi, der geheimnisvoll spricht: „Bald wird kommen zu seinem Tempel der Herr, den ihr sucht“; es ist im Grunde immer das eine und selbe: diesem unserem Aeon folgt ein ganz neuer, des Einen Heiligen Reich kommt, ein Reich über alle Völker der Erde, ein Reich, da Güte und Treue einander begegnen, Gerechtigkeit und Friede sich küssen, Gott der Herr und König selbst kommt.

Und nun sehen wir uns wieder um in der Literatur des alten Orients bis hinein in die entlegensten Produkte und

fragen: finden wir irgend etwas, was wir diesem durch Prophetenmund geoffenbarten „Rate“ des Gottes Israels an die Seite setzen können? Wo sind die Männer des Worts in Babylons, in Ägyptens Geschichte, die durch die Jahrhunderte hindurch als Wächter haben stehen müssen auf den Wällen, die Posaune am Munde, um ihren Völkern das künftige Gericht anzusagen und zugleich hinzudeuten auf das Morgenrot, das nach der Nacht der Sünde, der Zerrissenheit und Unwissenheit der Erde aufgehen sollte, einen neuen Tag eines alle Völker verbündenden Gottesreichs heraufzuführen? Da werden die sonst so redseligen Literaturen stumm, nichts, was wir auch nur als entfernte Parallele heranziehen könnten. Eine Enthüllung des göttlichen Ratschlusses von Fall zu Fall findet statt, wie denn auch die babylonischen Götter selbst sich an jedem Neujahrstage versammelten, um im Schicksalsgemach die Schicksalslose für das neue Jahr zu bestimmen. Aber von einem über die konkreten Einzelfälle hinausgreifenden göttlichen Ratschluß weiß Babylon nichts. Das ist nicht ein theologisches Vorurteil, nein, das ist eine nackte brutale Tatsache, die einfach jeder Literarhistoriker zugeben muß, an der sich aber manche sehr schnell vorbeizudrücken suchen.

Doch halt, urteilen wir nicht doch zu vorschnell, sind nicht doch in den letzten Jahren einige Parallelen erbracht, wenn auch nicht zu der prophetischen Reichgottespredigt, so doch wenigstens zu der israelitischen Volkserwartung, wie wir sie als Vorstufe dieser anzunehmen haben? Ich denke da zunächst an die Behauptung, wie sie von verschiedenen Seiten z. B. von einem Zimmern, Winckler, Jeremias, Gunkel, Greßmann u. a. aufgestellt wurde, auch in Babylon sei die Erscheinung eines Erlösergottes bzw. eines Gottkönigs, eines Menschheitsbeherrschers und Paradiesbringers erwartet, und das sei ja die Hoffnung, die Israel in seiner Messiaserwartung übernommen habe.

Auch hierzu haben wir ja schon in Studie II Stellung genommen und wollen daher hier nur ganz klar ein Doppeltes betonen. Über die Möglichkeit einer solchen Erwartung in Babylon kann man ja verschieden denken und es liegt uns ferne, sie für unmöglich zu halten und für ausgeschlossen zu erklären. Aber zunächst ist es einfach eine Tatsache, daß es bis jetzt keine einzige wirkliche Weissagung auf einen solchen göttlichen Erlöser in Babylon gibt. Der Gott Marduk wird tatsächlich in Hymnen als der Heils- und Erlösergott gefeiert, aber nie wird etwa gesagt, wie es immer und immer wieder von Jahwe heißt, daß er am Ende dieses bzw. am

Anfang eines neuen Äon kommen werde, von allem Übel zu erlösen und alles, was ihm feind, niederzuwerfen. Die Könige werden als Söhne von Göttern und Göttinnen gepriesen, ein Gudea, Assurnasirpal, Assurbanipal usw.,¹⁾ aber nie wird gesagt, daß am Ende der Tage ein Gottessohnkönig kommen werde, größer als alle diese, durch den das Wirklichkeit werden sollte, was sie alle nur abschatteten.

Und weiter, von der Regierung mancher Könige wird tatsächlich in ähnlichen Redewendungen gesprochen wie von dem messianischen Reiche im Alten Testament, besonders in dem berühmten Briefe eines Höflings, der das Regiment des Königs Assurbanipal folgendermaßen schildert:

„Tage des Rechts, Jahre der Gerechtigkeit, reichliche Regengüsse, gewaltige Hochwasser, guter Kaufpreis. Die Götter sind wohlgeneigt, Gottesfurcht ist viel vorhanden, die Tempel reichlich versehen. Die Greise hüpfen, die Kinder singen, die Frauen und Mädchen heiraten, geben Knaben und Mädchen das Leben. Das Werfen verläuft richtig. Wen seine Sünden dem Tode überantwortet hatten, den hat mein Herr König am Leben gelassen; die viele Jahre gefangen saßen, hast du frei gelassen. Die viele Tage krank waren, sind genesen. Die Hungrigen sind gesättigt, die Ausgemergelten sind fett geworden. Die Nackten sind mit Kleidern bekleidet.“

Wen erinnerte nicht dieser Passus an manchen alttestamentlichen vgl. Jes. 61, 1 ff.; Sach. 8, 4 f. usw.? Aber andererseits, kann es nicht einfach eine mit orientalischem Überschwang geschriebene Schmeichelei sein, muß hieraus folgen, daß man wirklich in Ninive den Bringer einer neuen Zeit, einer Ära des Heils und Segens am Ende der Tage erwartet hat, ist nicht das Höchste, was man folgern darf: Sehnsucht nach dem, was einst gewesen, nach einem verlorenen Paradiese, dessen Wiederbringung von diesem wie von jedem anderen Könige erhofft wird? Auch die gesamte Omenliteratur führt nicht über den Gedanken hinaus, daß je nach der Konstellation der Gestirne entweder eine Ära des Heils oder des Unheils kommen werde.

Zum anderen aber, gesetzt nun einmal, es sei wirklich in Babylon ein solcher Heilsbringer, der Götterwelt entsprossen, erwartet, dürfte man diese Erwartung ernstlich mit der alttestamentlichen zusammen in einem Atemzuge nennen? Das Wichtigste an dieser würde dann doch einfach übersehen. Ich meine das, daß der alttestamentliche Erretter, wie er uns bei sämtlichen Propheten begegnet, immer entweder erst erwartet

¹⁾ Besonders scheint diese Vorstellung auch bei den Aramäern verbreitet gewesen zu sein, wie Smith „Die Religion der Semiten“ S. 30 f. aus den Eigennamen der Könige Ben-Hadad, Bar-Rekub usw. geschlossen hat.

wird, nachdem die furchtbare Gerichtskatastrophe über die Sünde des Volkes niedergegangen ist, oder selbst zunächst als der Bringer dieses Gerichts über die Sünde erscheint, daß in ihm Gott selbst sein Weltregiment antritt, daß er in erster Linie sittlich-religiöse Güter, Gerechtigkeit und Friede seinem Volke bringt, daß er ein Heiland ist, dessen Licht leuchtet bis an die Enden der Erde, alle Völker durch seine Gerechtigkeit und Milde seinem Reiche einverleibend. Von allem diesem hören wir doch an allen jenen Stellen gar nichts.

Doch damit noch nicht genug; wo die alttestamentliche Offenbarung in bezug auf den göttlichen Retter ihren höchsten Flug nimmt, da klingt noch etwas anderes daneben: er ist nicht nur der Erlöser von allem Übel und der Richter der Sünde, nein, selbst der Erlöser von aller Sünde. Jahwe unsere Gerechtigkeit nennt ihn Jeremia (23, 5f.), und der sog. Deuterocesaja singt von ihm: „Züchtigung uns zugute lag auf ihm und durch seine Striemen ward uns Heilung“ 53, 5. Wo haben wir in allen jenen Königshymnen eine Parallele zu diesem König mit der Dornenkrone, durch den eine Welt gerecht und selig werden sollte? Es ist tatsächlich ein für die richtige Deutung der Gottesknechtsstücke sehr beachtenswertes Faktum, daß in Ninive bei manchen Anlässen gerade der König als Büsser auftritt und Bußpsalmen rezitiert, die uns noch erhalten sind (vgl. Zimmern in K. A. T. S. 385ff. und mein „Rätsel des deuterocesajanischen Buches S. 106ff.). Aber der Gedanke, daß der König unschuldig für das Volk leidet, tritt uns hier schlechthin nie entgegen. Und vollends kann man doch nicht den in jedem Jahre zwangsweise in den Tod sinkenden und dann wieder-auferstehenden Frühlingsgott Tammuz (und dasselbe gilt vom Osiris, Attis oder Adonis) mit dem sich einmal für die Sünden Vieler opfernden, damit den Heilsplan Jahwes durchführenden und danach von ihm verherrlichten Gottesknecht ernstlich zusammenstellen wollen. Alle jene sind ebensowenig je als eschatologische Gestalten noch ist ihr Leiden als ein sühnendes aufgefaßt.¹⁾ Nur das eine darf man sagen, daß von dem Gottesknecht naturgemäß in einzelnen Ausdrücken und Phrasen gesprochen werden konnte und mußte, die sich auch in Tammuzhymnen finden, da wir es beide Male mit alt-orientalischen Klagen bzw. Hymnen zu tun haben, in denen es sich um bitteres Leiden und Sterben und Wiederleben handelt (vgl. „Das Rätsel“ S. 104f.).

¹⁾ Vgl. Smith „Religion der Semiten“ S. 380 und Baudissin „Adonis und Esmun“ S. 424.

Noch etwas anders liegt die Sache mit der ägyptischen Literatur. Vor 6 Jahren machte der Berliner Historiker Ed. Meyer in seinem Buche „Die Israeliten und ihre Nachbarstämme“ S. 451 ff. darauf aufmerksam, daß uns in einigen, zwar schon länger bekannten, aber nicht genügend beachteten ägyptischen Papyrus Prophezeiungen erhalten seien, z. T. schon aus der Zeit um 2000 v. Chr., in denen uns genau dasselbe Schema wie in der alttestamentlichen Prophetie entgegentrete: erst eine Zeit der schweren Heimsuchung, der Vernichtung der staatlichen Macht, der Verödung des Landes und seiner Heiligtümer, dann die Herrlichkeit des messianischen Reiches unter dem gerechten, göttergeliebten König aus dem alten legitimen Geschlecht, dem alle Völker untertan werden. Die Sache war zuerst wirklich frappierend.

Ich gebe eine Probe aus dem die Sprüche des Ipuwer (um 1300 v. Chr.) enthaltenden Leidener Papyrus, wie ihn Lang i. J. 1903 übersetzte:

„Der Nil flutet über, die Frauen sind unfruchtbar. Die Pest hat Macht über das Land; Blut ist an allen Orten. Viele Tote werden im Strom begraben. Die Flut dient als Grab. Der Strom wird zu Blut. Die Fremdvölker sind im Land.“

Nach einigen unverständlichen Zeilen folgt dann:

„Er bringt Kühlung auf das Brennende. Man sagt: Er ist ein Hirt für alle. Nichts Böses ist in seinem Herzen. Verirrt sich seine Herde, so verbringt er den Tag, sie einzufangen. Die Herzen brennen. — Wahrlich, er schlägt die Sünde; er streckt seinen Arm gegen sie aus. Die Götter sind in den Herzen. — Nicht wird auf dem Wege einer gefunden, der schlägt. — Wo ist er heute? — Schläft er vielleicht unter euch?“

Kann man sich darüber wundern, daß Meyer schloß, hier stehe der Messias vor uns und zwar wirklich als Retter nach dem Gerichte? Ich selbst neigte durchaus dazu, ihm zuzustimmen (vgl. meine „Israelitisch-jüdische Heilandserwartung“ S. 43 ff.). Aber wir wurden bald eines Besseren belehrt. Im Jahre 1909 wurde der Papyrus neu von Gardiner herausgegeben „The admonitions of an Egyptian Sage“, und siehe, er bot eine Übersetzung dar, in der überhaupt nichts von einer solchen Verheißung sich findet, in der schlechterdings nur geklagt wird über die böse Zeit, von der das Land betroffen, und der Weise breit und langatmig mit seinem Herzen spricht, wie er die Trübsal ertragen und überwinden möge. Und auch Ranke (bei Greßmann „Texte und Bilder“ S. 210) neigt dazu, daß die geheimnisvollen Zeilen von dem Gotte Re handeln, auf den als den Helfer in der Not hingewiesen werde, und daß, da im ganzen Texte sich keine Futurform finde, vielmehr nur eine Katastrophe in den Tagen des Ipu-

wer selbst geschildert werde, also nichts von Weissagung vorliege.

Der zweite sog. Papyrus Golenischeff, der Zeit zwischen 2000 und 1800 entstammend, schildert ebenfalls zuerst eine nationale Katastrophe, bei der alles drunter und drüber geht. Dann setzt (nach Greßmann a. a. O. S. 205 f.) die zweite Hälfte feierlich ein:

„Ein König wird von Süden kommen, Ameni.
 Er wird geboren werden von einem Weibe aus Nubien.
 Er wird die oberägyptische Krone ergreifen
 Und die unterägyptische Krone sich aufsetzen.
 Er wird die Doppelkrone vereinigen
 Und den Horus und Seth in Liebe zufriedenstellen.
 Die Leute zur Zeit des Sohnes eines Mannes werden sich freuen,
 Seinen Namen für alle Ewigkeit zu verewigen,
 Weil sie fern von Unglück sind.
 Die, welche Feindseliges sinnen,
 Werden ihr Antlitz senken aus Furcht vor ihm.
 Die Asiaten werden fallen vor seinem Messer,
 Die Lybier werden fallen vor seiner Flamme,
 Die Feinde vor dem Wüten seines —
 Und die aufrührerisch Gesinnten vor seiner Stärke,
 Während die Uräusschlange an seiner Stirn
 Ihm die aufrührerisch Gesinnten beruhigt.
 Man wird die Fürstenmauern bauen,
 Die die Asiaten nicht nach Ägypten eindringen lassen.
 Die Wahrheit wird wieder an ihre Stätte kommen,
 Während die Lüge — hinausgeworfen. —
 Es freut sich über sie der, welcher schauen wird,
 Der im Gefolge des Königs sein wird.
 Ein Wissender wird Wasser für mich sprengen,
 Wenn er sieht, daß eintritt, was ich gesagt habe.
 Man wird die Elenden heil machen —
 Man lacht mit dem Lachen von —
 Das Herz eines Mannes ist auf sich selbst gerichtet.“

Daß hier geweissagt wird, ist nach dem Inhalte ganz offenkundig, aber es ist eben doch nur eine Weissagung, die sich auf einen zeitgenössischen König bezieht. E. Meyer hat selbst erkannt, daß jenes Ameni Koseform für Amen-em-het I, den Begründer der 12. Dynastie ist, der hier überschwänglich gefeiert wird. Und der ganze Hymnus bewegt sich ja auch im zeitgeschichtlichen Rahmen; die Berufssphäre des Besungenen ist auf das ägyptische Reich beschränkt, nur die Asiaten bekommen die für ihre Einfälle verdienten blutigen Köpfe, nichts von sonstigem Triumph oder Herrschaft über die Völker.

Drittens kommen noch in Betracht die sog. Prophezeiungen eines Lammes vor dem Könige Bokchoris, die uns

zwar erst aus dem augusteischen Zeitalter überliefert sind, doch wohl dem 7. Jahrhundert entstammen (vgl. Greßmann a. a. O. S. 206 f.). Dieselben beginnen auch mit dem Unheil: „Das Unheil ist groß in Ägypten. Weine Heliopolis im Osten, weine Hermopolis, weine Theben.“ Und dann folgt eine Schilderung von Glückseligkeit und Freude.

Hier liegt auch nicht einmal der Schein vor, als würde von einem Heiland geweissagt. Und alles, was als sicher übrig bleibt, ist also, daß uns in zwei ägyptischen Texten dasselbe Schema entgegentritt wie bei den alttestamentlichen Propheten: erst das Unheil, dann das Heil. Aber berechtigt uns das zu Schlußfolgerungen? Zunächst, daß in dieser Richtung irgendeine Beeinflussung letzterer von Ägypten her vorliegt, wie Meyer folgerte, ist ausgeschlossen. Denn dann müßte, worauf besonders Ed. König (D. Prophetentum S. 62 ff.) aufmerksam gemacht hat, dieses Schema doch in erster Linie bei den berufsmäßigen Propheten Israels erwartet werden, bei den Gegnern eines Micha und Jeremia, die doch weit eher allem Ausländischen zuneigten. Die aber rufen immer gerade nur: Heil, Heil, wo doch kein Heil ist, sie versichern: das Unheil kann uns nicht erreichen. Und wenn man die Sache nun etwa kühn und ohne den geringsten Anhaltspunkt in den Quellen dahin drehen wollte, daß sie eben wegen des Verlassens jenes überkommenen Schemas von den Schriftpropheten als Fälscher gegeißelt würden, so wäre doch auch damit schon bewiesen, daß es sich nicht um ein feststehendes Schema gehandelt haben kann, denn, was allgemeiner Prophetenstil war, müssen wir doch bei der Majorität lernen und nicht bei den sporadisch unter ihnen auftretenden Schriftpropheten.

Aber zum anderen: Die beiden Worte „Heil“ und „Unheil“ machen's doch überhaupt nicht. Der tiefe Graben zwischen den ägyptischen und den alttestamentlichen Texten bleibt immer der, daß dort einfach nationale Katastrophen geschildert werden, in denen man die Hoffnung auf eine neue Ära des Glücks nicht aufgibt, hier aber auch da, wo äußerlich noch die Sonne des Glückes lacht, das Unheil angekündigt wird, nicht als ein zufällig oder beliebig von der Gottheit verhängtes, sondern als ein Gericht des unerbittlich gerechten Gottes über die Sünde, wie umgekehrt da, wo die Eroberung Jerusalems durch die Feinde unausweichlich erscheint, ja, wo sogar schon der Tempel in Flammen aufgegangen ist, frohlockende Klänge göttlicher Heilsgnade erklingen wie bei Jesaja und Jeremia. Von einem Plane der Gottheit oder gar von einem Kommen des Gottesreichs finden wir in jenen Texten auch nicht die leiseste Spur. Und bei der in Ägypten

noch weit mehr als in Babylon herrschenden Königsvergötterung wird man urteilen müssen, daß hier für die Erwartung eines großen Zukunftskönigs der Endzeit überhaupt kein Raum gewesen ist.

Und damit schließen wir die religionsgeschichtliche Erörterung ab. Ich halte es durchaus nicht für ausgeschlossen, daß uns die Zukunft noch babylonische oder ägyptische Quellen bescheren wird, aus denen noch deutlicher als aus denen, die wir bis jetzt besitzen, hervorgehen würde, daß auch diese Völker in allem Leid und aller Not der Zeit gehofft haben auf das Kommen eines goldenen Zeitalters, eines verlorenen Paradieses. Aber energisch in Abrede stellen müssen wir, daß irgend etwas in der ausgedehnten altorientalischen Literatur existiert, was auch nur als entfernte Analogie der israelitischen Vorstellung von der Offenbarung eines göttlichen Weltplanes, der prophetischen Ankündigung des kommenden Reiches Gottes, der Predigt von Gericht und Heil an die Seite gestellt oder auch nur als eine Vorstufe angesehen werden könnte, aus der sich in natürlicher Weiterentwicklung diese ergeben müßte. Hier muß man gerade vom Standpunkte voraussetzungslos vergleichender Religionswissenschaft aus urteilen: was hat die Spreu mit dem Korn gemein? Dort verschwommene Ahnungen, hier eine fest verankerte geschichtliche Erwartung, dort das betreffende Land, hier die Völker des Erdkreises, dort Leid und Glück, hier Sünde und Gnade, dort abgerissene Voraussagungen, hier ein zusammenhängender sittlich-religiöser Weltplan, dort Natur, hier Gott. Und wenn daher der Deuteronomist (Deut. 4, 32 ff.) stolz sagt: „Forsche doch nach in früheren Zeiten, die vor dir gewesen sind, von dem Tage an, wo Gott Menschen auf der Erde schuf, und von einem Ende des Himmels bis zum anderen, ob je etwas so Großes geschehen oder ob solches je gehört ist“ und nun ausführt, wie Israel Gottesoffenbarungen erlebt hat wie kein anderes Volk der Erde, so gibt die Religionsgeschichte ihm recht, es mag uns nun erwünscht oder unerwünscht sein.

Kapitel III.

Die Erklärung des religionsgeschichtlichen Befundes.

Noch eine Frage müssen wir aus religiösem wie wissenschaftlichem Interesse zu beantworten suchen: wie erklärt sich diese Einzigartigkeit der alttestamentlichen unter aller sonstigen altorientalischen Offenbarung? Der einzigartigen Folge muß doch eine einzigartige Ursache entsprechen. Die Zeiten sind längst dahin, wo man die einzigartige religiöse Entwicklung Israels aus einer einzigartigen Veranlagung des Volkes, einem besonderen Instinkte für das Religiöse und Göttliche erklären wollte. Renan war so ziemlich der letzte Vertreter dieser rationalistischen Anschauung.

Ein Blick in die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments hinein überzeugt uns davon, daß dies Volk ebenso wenn nicht noch mehr als alle anderen altorientalischen von sich aus hinneigte zu Naturdienst und Naturvergötterung. Es bleibt die größte Ironie der Weltgeschichte: das Volk, welches so partikularistisch, exklusiv und dünkelfhaft war wie kein anderes, hat der Welt den Gedanken des Gottesreichs, in dem alle Völker der Erde gleichberechtigt seien (Jes. 19, 24f.), geschenkt und das Volk, welches, wie der Pharisäismus und der Talmud zeigen, dem Fleische nach eminent zur Buchstabenreligion und Werkgerechtigkeit neigte, hat der Welt das Evangelium verkündigen müssen: An Liebe habe ich Wohlgefallen und nicht an Opfern, der Gerechte wird durch seinen Glauben leben.

Aber, wenn auch nicht so grob, in feinerer Gestalt sind auch jetzt noch immer derartige Ableitungen des Prophetismus in Umlauf. Besonders der Holländer Künen (*De profeten en de profetie onder Israel*) ist es gewesen, der da meinte, die Propheten seien einfach mit einem besonders feinen sittlichen Urteil ausgestattet gewesen. Und manche andere (Riehm „Die messianische Weissagung“; H. Schultz „Alttest. Theol.“ S. 194, trotz S. 197, und besonders Schwartzkopf „Die prophetische Offenbarung“) nahmen dann hinzu, daß sie auf dem durch Mose begründeten Vergeltungsglauben fußend zu dem Schlusse gekommen seien, die Sünde des Volkes müsse das Verderben und Gericht nach sich ziehen, auch führten sie wohl dies feinere sittliche Urteil auf eine besondere göttliche Erleuchtung zurück, sahen aber jedenfalls in jenem die eigentliche Wurzel des Prophetismus. Das seherhafte

Moment in der Prophetie ließen sie ganz zurücktreten zugunsten des moralischen, die Propheten waren ihnen eigentlich nur Bußprediger. Aber da taucht doch auch gleich wieder das Bedenken auf: warum nur in Israel durch mindestens 400 Jahre hindurch eine solche Kette von Männern mit einem verfeinerten sittlichen Gefühl? Und erledigt wird diese Annahme durch die Beobachtung, daß vielfach in Perioden besonders starker Abgötterei und Sünde wie der des Königs Manasse, in denen sie dann doch am stärksten hätten richten müssen, der Propheten Mund ganz verstummt, daß aber vielfach gerade in Zeiten, in denen das Volk auf besonders sündigen Wegen wandelt, Heilsbotschaften erklingen, im syrisch-ephraimitischen Kriege oder als Sanherib vor Jerusalems Toren lagert. Und, wie schon Wellhausen sagte, ein Rätsel werden vor allem die langen prophetenlosen Zeiten, weil doch die Sünde des Volkes immerdar vorlag. Das erste in der Prophetenrede ist prinzipiell immer die Ankündigung von Gericht bzw. Heil, die sittlich-religiöse Motivierung ist zwar in praxi oft gleich innigst damit verschlungen, wie denn ja auch, worauf Giesebrecht S. 85 den Nachdruck gelegt, eine Wechselwirkung zwischen Vorahnung der Zukunft und sittlichem Urteil stattgefunden haben kann, aber oft folgt dies auch erst nach (vgl. die Visionen von Amos 7; Jes. 6, 9 ff. usw.) und bisweilen kommt es überhaupt nicht (vgl. bes. viele Sprüche gegen die Völker und die Heilsverheißungen).

Mit Recht haben daher besonders Wellhausen und Smend betont, daß das erste im Beruf des Propheten wirklich die Vorahnung des Kommenden sei. Sie sahen das Schicksal ihres Volkes und der Völker voraus, spürten es, wenn etwas in der Luft lag und große Ereignisse bevorstanden, und je nach diesen modifizierte sich auch ihr Urteil über den sittlich-religiösen Zustand des Volkes. Unsere erste Studie hat uns eine volle Bestätigung dieser Auffassung gegeben. Aber, wenn wir jenen nun die Frage vorlegen: woher denn aber diese einzigartige Kette mit dem Ahnungsvermögen Begabter, die es sonst bei keinem Volke der Erde gegeben hat?, so bekommen wir zur Antwort: das ist ein Geheimnis der göttlichen Weltregierung, wir können es nicht erklären (vgl. Smend „At. Religionsgeschichte“ S. 183). Nun sind wir zwar auch davon überzeugt, daß es gerade in der Religionswissenschaft Geheimnisse gibt, vor denen wir ehrerbietig als solchen einfach stehen bleiben müssen.

Indessen in diesem Punkte scheint mir die Schule Wellhausens doch etwas sehr vorzeitig den Vorhang niedergehen zu lassen, scheint sich einer Bescheidenheit zu befleißigen,

die sie sonst gerade religionsgeschichtlichen Fragen gegenüber nicht beobachtet, einfach um einer Konsequenz zu entgehen, die man nicht ziehen will. Vor allem setzt sie sich in Widerspruch zu dem Zeugnis der Propheten selbst, die hier gar nichts von einem Geheimnisse wissen, vielmehr eine ganz klipp und klare Antwort auf unsere Frage geben.

Und diese Antwort ist: der lebendige Gott selbst hat zu ihnen gesprochen. Nicht auf irgendwelche irdische Autoritäten, ausländische Einflüsse oder eigene Überlegungen rekurrieren die Propheten. Vielmehr ein Amos sagt: Jahwe nahm mich von den Schafen weg und sprach zu mir: „geh, weissage wider mein Volk Israel“ (7, 15), und es ist ihm ganz selbstverständlich: „Der Allherr Jahwe spricht, wer sollte nicht weissagen“ (3, 8). Jesaja sagt: „Der Herr Jahwe sprach zu mir, indem seine Hand über mir stark wurde“ (8, 11), er schreckt nicht davor zurück, dem Ahas ein Zeichen vom Himmel, von der Erde oder aus der Unterwelt als Unterpfand dafür anzubieten, daß der Allmächtige hinter ihm und seinem Worte steht (7, 11 ff.). Micha spricht; „Ich aber bin voll von Jahwegeist und Recht und Kraft“ (3, 8).

Und am tiefsten blicken wir in das Geheimnis der prophetischen Offenbarung hinein beim Jeremia, bei dem wir am deutlichsten sehen, daß das Wort Gottes eine ihm objektiv gegenüberstehende Macht ist (23, 9). Er lehnt sich auf gegen das, was er verkünden soll, sträubt sich gegen den Beruf, dem er sich nicht gewachsen fühlt, hadert mit Gott, weil das, was er verkünden soll, gegen all sein natürliches Wollen und Denken geht. Aber immer wieder wird er in den Dienst Gottes gezwungen, so daß er, von Natur weich und zart, zu einer eisernen Säule und ehernen Mauer wird (15, 10—21; 20, 7—12 usw.). Wenn es sich hier nicht um reale Erlebnisse handelt, gibt es überhaupt keine solchen. Hier versagt auch der Versuch Stades, das Geheimnis der Propheten Israels, ähnlich wie Rohde das der griechischen Seher (vgl. „Psyche“ S. 392), als eine Bewußtseinsspaltung zu erklären: „Das vom Gesamt-Ich abgespaltene zweite Ich nimmt die Gestalt eines Objekts des religiösen Glaubens an“ (vgl. „Bibl. Theol. A. T.“ S. 124). Denn jene lehnen ja gerade mit vollem Bewußtsein Gedanken und Schauungen, die aus dem eigenen Herzen aufsteigen, als etwas Lügnerisches ab, vgl. Jer. 14, 14; 23, 16. 26; Ez. 13, 2. 3. 7. 17, auch Num. 16, 28 und das historische Beispiel 2 Sam. 7, 1—3 u. 4 (vgl. auch König „Geschichte der at. Rel.“ S. 116 f.), bekämpfen sie sogar aufs schärfste. Nimmt man dann noch hinzu, daß noch nie jemand den Propheten ein überaus feines sittliches Empfinden und unbeugsame

Wahrhaftigkeit abgesprochen hat, daß sie selbst das Wehe gerufen haben über die, die aus Finsternis Licht und aus Licht Finsternis machen und „Lügen“ irgendwelcher Art weissagen Jes. 5, 20; daß sie mit vielleicht ganz wenigen Ausnahmen sehr nüchtern denkende und urteilende Männer waren, der Hirte Amos, der Bauer Micha, der eiserne Jesaja, daß sie endlich für das, was sie verkündeten, Hohn und Kerker und Banden ertragen haben und doch nicht schwiegen: Land, Land, Land höre des Herrn Wort, so muß man zu dem Schlusse kommen, daß nicht nur selbstverständlich jede bewußte Täuschung, sondern auch jede Selbsttäuschung bei ihnen ausgeschlossen ist. Der lebendige Gott hat wahrhaftig durch sie gesprochen, das, und das allein erklärt das Geheimnis ihres einzigartigen Auftretens und vollends des einzigartigen Inhalts ihrer Offenbarung.

Doch es gibt noch außer dem siegenden Beweise des Geistes und der Kraft ihrer Worte und außer ihrem Selbstzeugnis Indizien, die uns das bestätigen. Und das kräftigste unter ihnen mache ich noch namhaft. Es bleibt einfach eine Tatsache, die keiner, der nicht schwarz weiß sein läßt, in Abrede stellen kann, daß in großen Zügen das Geschichtsbild, wie es die Propheten gesehen und verkündet haben, durch die Geschichte selbst geradezu glänzend bestätigt ist. Ganz gewiß gibt es auch einzelne prophetische Weissagungen, die keine Erfüllung gefunden haben, wir kommen darauf noch zurück. Aber noch nie hat jemand leugnen können, daß der Kern der prophetischen Predigt so frappierend in der Geschichte Realität geworden ist, daß wir immer wieder nur staunend davor stehen bleiben können.

Das Dahinsinken des Zehnstämmereiches, die Rettung Judas vor den Assyriern, das Gericht über Jerusalem durch die Babylonier, die Deportation und Zerstreuung des Volkes in alle Welt, es ist Wirklichkeit geworden. Man hat versucht, es mit dem politischen Scharfblick der Propheten zu erklären; als ob Amos, der Viehzüchter von Thekoa, oder Micha, der Bauer aus Moreshet, besser politisch geschult gewesen wären als die berufsmäßigen Politiker am Königshofe, die immer gerade das Gegenteil erwarteten, als ob jene nicht gerade, wenn äußerlich die Sonne des Glücks lachte, wie in den Tagen Jerobeams II, mit ihren Totenklagen aufgetreten wären, als ob nicht Jesaja gerade, als man nach menschlicher Berechnung 1000 gegen 1 wetten mußte, daß Jerusalem fallen müsse, mit seiner Verkündigung von dem Triumphe Jahwes über Sanherib hervorgetreten wäre.

Nicht minder haben sich die Drohweissagungen über die Völker zum guten Teile beinahe buchstäblich erfüllt. Wie melancholisch stimmt uns noch heute oft im Orient der Anblick der unendlichen Gräberfelder einstiger leuchtender Kultur, wo jetzt, wie einst die Propheten sangen, Pelikan und Rohrdommel, Uhu und Rabe wohnen. Wir lächeln nur noch über die Akrobatenkunststücke, mit denen man zeitweise versuchte, alle diese Weissagungen hinter die Erfüllung hinunterzuschieben. Denn die äußeren Umstände, unter denen sich diese Völkervernichtungen historisch vollzogen, sind oft ganz andere gewesen, als wie sie in diesen Völkersprüchen geschildert werden, wodurch das vaticinium ex eventu ausgeschlossen wird.

Weiter, ist denn nicht wirklich Juda wieder aus dem babylonischen Exil gesammelt und ist das nicht tatsächlich lange zuvor von Jeremia und von Ezechiel verkündet? Und das war wahrhaftig nichts Selbstverständliches, sondern ein Unikum in der altorientalischen Geschichte, daß ein kleines Völkchen in eine Weltstadt verpflanzt und dort nicht von der überlegenen Kultur aufgesogen wurde, sondern nur gefestigt und geläutert nach Jahren heimkehrte.

Und — ich komme zum Höchsten — es ist doch einfach eine Tatsache, daß der König der Gerechtigkeit, des Friedens und der Milde, der Dulder und Sanftmütige, der freiwillig Schmach, Bande und bitteren Tod für andere litt, der Lehrer und Richter einer ganzen Menschheit, wirklich in diesem Volke aufgetreten ist, wie es die Propheten Jahrhunderte zuvor immer wieder und durch keine Enttäuschung sich von dieser Erwartung abzwängen lassend, verkündigt hatten, eine Tatsache, daß Gott hier einen neuen Bund geschlossen hat, daß die Völker in das hier begründete Gottesreich eingegangen sind. Und endlich, ich deute es nur an, die Juden von heute in aller Welt! Kann man denn unter der Wucht aller dieser einfach nicht hinwegzudisputierenden Tatsachen überhaupt anders als schließen: hinter jenen Männern muß der lebendige Gott der Geschichte gestanden haben, es ist kein leerer Wahn, in dem sie lebten, daß sie in seinem Rate gesessen hätten?

Blicken wir von hier aus zurück auf die Einzigartigkeit der alttestamentlichen Prophetie nach Form und Inhalt in der altorientalischen Religionsgeschichte, auf das Selbstzeugnis der Propheten, auf die Bewährung ihrer Reichgottespredigt in der Geschichte und auf die Besiegelung ihrer Worte durch unseren Herrn, so werden wir zu dem Schlusse berechtigt sein, daß es überhaupt kein anderes Mittel gibt, das Geheimnis

des Prophetismus zu erklären, als die rückhaltlose Anerkennung: durch diese Männer hat wirklich der lebendige Gott gesprochen.

Diesem Schlusse kann man nur in einem Falle entgehen: daß man nämlich in Abrede stellt, daß es eine persönliche Gemeinschaft mit einem lebendigen Gott gibt. Eine Diskussion hierüber ist natürlich aussichtslos. Doch das kann nicht nachdrücklich genug betont werden, daß die Voreingenommenheit, das Vorurteil, die Voraussetzung in diesem Falle auf der Seite dessen liegt, der die Möglichkeit einer solchen Offenbarung in Abrede stellt, daß die religionsgeschichtlichen Tatsachen alle in die eine und selbe Richtung weisen. Und die Wissenschaft kann nicht mehr tun, als jene konstatieren, jenseits derselben beginnt das Gebiet des persönlichen Glaubens.

Unsere eigentliche Untersuchung hat hier ihr Ende erreicht, aber auf 2 wichtige Fragen möchte wohl noch mancher eine Antwort hören und ohne eine solche jene für unvollständig halten. Die erste ist die: wie haben wir uns nun den Vorgang dieses Sprechens Gottes vorzustellen? Erschöpfend kann dieselbe natürlich überhaupt nicht anhangsweise behandelt werden, sie allein erfordert eine umfangreiche Untersuchung, die freilich das Problem auch immer nur zu einem relativen Abschlusse bringen würde. Denn das letzte Wie der Offenbarung wird uns immer ein Mysterium bleiben, mit dieser Erkenntnis haben auch die meisten gelehrten Untersuchungen geendet. Aber ein paar einfache Richtlinien lassen sich ziehen, wie wir uns die prophetische Offenbarung nicht vorzustellen haben.

Im Jahre 1882 veröffentlichte Ed. König ein überaus gründliches und in vielen Partien ganz vortreffliches Werk, auf das wir noch lange rekurrieren werden, „Der Offenbarungsbegriff des Alten Testaments.“ Demselben ist es vor allem mit zu danken, daß der Gedanke einer realen Offenbarung auf dem Boden Israels wieder in weiten Kreisen der alttestamentlichen Forschung anerkannt worden ist. In diesem Werke hat er natürlich auch aufs gründlichste das Selbstzeugnis des Alten Testaments über den Offenbarungsvorgang untersucht und ist zu dem Resultate gekommen, daß die Propheten beim Offenbarungsvorgang rein passiv waren, daß die ihnen zuteil gewordene Offenbarung selbst ein sinnfälliger Vorgang gewesen sei, indem bei der Vision sich tatsächlich der transzendente Weltenhintergrund dem Auge des Propheten geöffnet habe und bei der Audition aus diesem

artikulierte Schalle an das Trommelfell desselben geschlagen hätten. Vgl. besonders II, S. 128, 192, 359.

Aber diese Auffassung ist mit Recht geradezu allgemein abgelehnt. So gewiß wir das Motiv respektieren, aus dem sie hervorgegangen ist, nämlich, um das göttliche Wort sicherzustellen gegenüber den Gebilden und der Stimme des eigenen Herzens der Propheten, so beruht sie, worauf besonders schon Orelli (Art. „Weissagung“ in H. P. R. E.) hingewiesen hat, auf der Illusion, als ob sinnliche Eindrücke irgendwie mehr als geistige vor der Gefahr der Selbsttäuschung sicherstellten, als ob es nicht auch Halluzinationen des Gesichts und Gehörs gäbe, als ob Gott nicht auch ohne sinnliche Mittel real auf den menschlichen Geist einwirken könne. Und die beste Auseinandersetzung mit dieser Auffassung hat Giesebrecht „Die Berufsbegabung der Propheten“ S. 20—35 geliefert. Wir können uns hier in den meisten Punkten ihm anschließen.

1. So gewiß auf den ersten Blick die von den Propheten gebrauchten Ausdrücke „So spricht Jahwe“, „Gehauchtes Jahwes“, „Gehörtes“ usw. für König sprechen und so wenig jemand in Abrede stellen kann, daß auch sie vereinzelt reale (vgl. S. 220) Visionen und Auditionen (vgl. zu letzteren z. B. Jes. 5, 9; 22, 14) gehabt haben wollen und gehabt haben, so wenig ist damit bewiesen, daß ihnen nicht im allgemeinen das Wort Gottes auf einem ganz anderen, inneren Wege zugeströmt und daß nicht auch bei den Visionen und Auditionen eine psychologische Vermittlung anzunehmen ist, bevor die Wirkung der Offenbarung auf ihre Sinne eintrat. Denn erstens läßt sich gar nicht leugnen, daß sie selbst uns an die Hand geben, daß jene Ausdrücke nicht immer buchstäblich und sinnlich gemeint, sondern aus der früheren Periode weitergeführte Formeln sind, besonders, wenn sie von einem „Sehen“ oder gar einem „Verzehren“ und „in den Mund legen“ der Worte Gottes reden.¹⁾ Vgl. Hab. 2, 1; Jer. 1, 9;

¹⁾ Auf die Überschriften „Worte, welche er schaute“ Amos 1, 1; Hab. 1, 1 wollen allerdings auch wir keinen besonderen Wert legen, da König mit Recht sagt, daß sie nur für die Anschauungen einer späteren Zeit beweiskräftig sind. Und auch das geben wir zu, daß ein von König besonders stark betontes Moment von seinen Gegnern zu leicht genommen wird, nämlich, daß die Propheten von ihren eigenen Schauungen immer nur das Verb רָאָה , von denen der Volkspropheten hingegen הִנֵּה brauchen (II S. 29 ff.). Auch nach unserer Meinung muß daraus geschlossen werden, daß sie einen scharfen Unterschied damit haben machen wollen: sie selbst sehen mit klaren offenen Augen Realitäten (vgl. Num. 12, 18: die Gestalt Jahwes sieht er; dazu Jes. 6, 5), während diese ekstatische Visionen haben, ich nehme wegen Jes. 29, 10;

15, 16; 23, 18 (von König übersehen), auch 33, 24. Zum anderen hat Giesebrecht S. 39 ff. dargetan, daß die Formeln: „So hat Jahwe gesprochen“ und „Gerauntes Jahwes“ nicht nur bei den Propheten zwischen Amos und Jeremia ganz auffallend zurücktreten (Hosea braucht z. B. niemals die erste, die letztere nur viermal), sondern, daß sie auch vielfach in den verkündeten Gottesworten nur als Füllsel verwendet sind, um einen bestimmten Tonfall zu erzielen und also die Annahme ausgeschlossen ist, die Worte selbst seien als transzendente Laute vernommen und bei der Niederschrift später die Formel „Geraune Jahwes“ eingeschoben (vgl. bes. Jes. 30, 1; Sach. 2, 9; 13, 8; Joel 2, 12). Und drittens wären bei der Annahme Königs Fälle ausgeschlossen, wie sie doch zweifellos auch vorliegen, daß den Propheten erst später klar geworden ist, daß sie es mit Gottesworten zu tun hatten, vgl. Jer. 32, 7 f.; Hos. 1, 2 ff.

2. Es ist gar nicht zu leugnen, daß jeder Prophet seinen ganz charakteristischen Stil und Ideenkomplex gehabt hat. Es ist unleugbar, daß im Mittelpunkt der Ideen Hoseas und nur Hoseas die Liebe Gottes und die Liebe zu Gott steht, daß nur Jesaja und sein großer Schüler im babylonischen Exil Gott als den „Heiligen Israels“ bezeichnen, nur Jeremia als den, der die Herzen und Nieren prüft, daß bei jedem Propheten die Religion sich eigenartig und charakteristisch spiegelt. König schreckt nicht vor der Annahme zurück, Gott habe sich dem Stile der Propheten akkommodiert (II S. 219, bes. 363 f.). Aber läßt sich der Stil von

Num. 24, 4, 15 sogar (trotz König S. 95 ff) an, mit physisch geschlossenen Augen. Aber die physiologischen Schlußfolgerungen, die König aus diesem prophetischen Zeugnis zieht, scheitern an den oben zusammengestellten Argumenten. Das muß uns doch auch der Umstand lehren, daß die Propheten das Nomen יְהוָה von ihren Gesichtern ruhig gebraucht haben, Hos. 12, 11; Hab. 2, 2 f.; Ez. 7, 13; 12, 23 f. Daraus sehen wir, daß letztlich in jenem Sprachgebrauch nur ein Ringen danach liegt, durch differenzierte Prädikate auch zum Ausdruck zu bringen, daß trotz äußerer analoger Erscheinungsform hinter ihren Erlebnissen die Realität, der lebendige Gott steht, während hinter jenen der Wahn. In Wirklichkeit werden die Volkspropheten von sich selbst das יְהוָה neben dem ה' auch prädiert haben; vgl. Num. 24, 17; Jes. 28, 7; auch Micha 3, 6. Es ist dasselbe Ringen der Schriftpropheten, welches wir in ihrem zeitweiligen Zurückweisen des Nabititels, des zeitweiligen Verzichtes auf die Formeln „Geraune Jahwes“ usw. beobachten können. Aber die Sprache läßt sie vielfach noch im Stiche, es ist König unbedingt darin recht zu geben, daß sie z. B. den Ausdruck, Gott spräche in ihrem Innern, noch nicht gefunden haben, aber gemeint haben sie es doch; vgl. Jer. 15, 16; 20, 9. Und so hat die spätere Zeit sie vielfach nicht mehr richtig verstanden und recht kräftig von ihnen prädiert, was sie für ihre Person abgelehnt haben würden.

den Ideen scheiden? Und mithin hätte sich Gott also den Ideen der Propheten akkommodiert? Ist damit aber der eigene Standpunkt Königs nicht von ihm selbst unterminiert, wie er denn selbst S. 363 schon den Unterschied zwischen „treu“ und wortgetreu“ macht? Übrigens wenn auch bezüglich des Metrums der prophetischen Sprüche noch vieles hypothetisch ist, so zweifelt doch allmählich niemand mehr, daß wenigstens die meisten in einem solchen gedichtet sind. Und auch damit wäre jene Annahme erledigt.

3. Weiter, diese Theorie führt zur Absurdität. Daß es einzelne gewaltige Visionen gibt, die wir uns sehr wohl als reale, transzendente Vorgänge vorzustellen vermöchten, ist gewiß, beispielsweise die Jesajas von dem auf seinem Thron sitzenden Allherrn, den die Seraphim umgeben, das dreimal Heilig singend. Aber man sehe sich doch nur die Mehrzahl der Visionen an: daß in der Transzendenz Heuschrecken herumschwirren, Körbe mit reifem Obst, Feigen, überkochende Kessel u. dgl. herumfliegen, ist wohl ein gut spiritistischer Gedanke, aber so unbiblisches wie möglich.

Nein, so wird nicht gerettet, so geht alles verloren. Doch dasselbe gilt von einer verfeinerten Auffassung, die, einstmals von Rothe und Tholuck vertreten, meines Wissens zurzeit einen wissenschaftlichen Vertreter nicht mehr hat, die aber doch in der Praxis immer noch recht weit verbreitet ist. Es ist die, daß Gott den Propheten zwar nicht die einzelnen Worte sinnlich übermittelt, wohl aber auf der Klaviatur des menschlichen Geistes hintereinander eine Reihe von Vorstellungen oder Begriffen berührt und ihnen damit doch ganze Gedankenreihen zugeführt habe. Gegen diese Auffassung protestiert ja schon die Psychologie: Gott hat die Seele nicht als Kasten geschaffen, in den man etwas Fertiges von außen hineintun kann (vgl. Schwartzkopf „Die prophetische Offenbarung“ S. 49). Zum anderen, der ganz unleugbar vorhandene eigenartige Stil, die ganz charakteristischen Ideen jedes einzelnen Propheten finden bei dieser Auffassung ebensowenig eine befriedigende Erklärung wie bei der handfesten Königschen, dafür aber hat sie nicht einmal wie diese den äußeren Schein des prophetischen Selbstzeugnisses für sich. Und endlich noch ein sehr ernster Punkt, der gegen beide in gleicher Weise spricht.

4. Neben der erdrückenden Fülle von Prophetenworten, die in der Geschichte ihre volle Bestätigung gefunden haben, gibt es zweifellos auch unerfüllte Weissagungen. Ich weiß wohl, wie stark diese zusammenschrumpfen, sobald man bedenkt, daß es zu einem Teile bedingt verkündete Weis-

sagungen waren: wenn ihr, wenn ihr nicht usw., und daß es sich zum anderen Teile den Propheten selbst nur um dichterische Ausmalungen, nicht um Buchstäbliches gehandelt hat (vgl. Amos 1, 3 ff. usw.). Aber es gibt daneben auch unbedingt vorgetragene und real gemeinte, die nicht erfüllt sind und nie mehr erfüllt werden können. Das hat sogar einst ein Tholuck zugegeben, wenn er auch einschob, „in gewissem Sinne“ unerfüllt. Ich erinnere an die Tempelvision von Ezechiel 40—48, die Ankündigung einer Rückkehr der 10 Stämme, der Bekehrung des Cyrus oder der Zerstörung Babylons durch ihn, die an Serubbabel ergangenen Verheißungen sowie die, daß alle Schätze der Erde zum jerusalemischen Tempel hinströmen würden usw. Ja, es kann nicht einmal geleugnet werden, daß in einzelnen Weissagungen ein fleischlicher Ton mitklingt, der einfach nicht aus Gott stammen kann, der auf Rechnung der menschlichen Ausprägung zu schreiben ist, beispielsweise, wenn Deuteroseja eine Zeit in Aussicht stellt, da die Ägypter und Mohren in Fesseln vor Israel herziehn würden (45, 14), oder Deuterosecharja eine solche, da die Juden von Griechenblut trinken sein würden (9, 15; 14, 12; vgl. Jes. 63, 1 ff.; 66, 24 usw.). Und gesetzt, es existiert nur eine einzige derartige Weissagung, so sind damit jene beiden Theorien als unmöglich erwiesen.

Auf solche Erklärungen gilt es also definitiv zu verzichten. Wir haben einfach die Tatsache zu akzeptieren, daß Gott in einzelnen der Propheten Israels durch geheimnisvolle Erlebnisse, die mit optischen und akustischen Wirkungen verbunden waren, das Bewußtsein, zu einem besonderen Berufe für ihn bestimmt zu sein, wachgerufen und in vereinzelt Fällen solche auch noch im Laufe ihrer Tätigkeit wiederholt hat, und daß er sie ausnahmslos innerlich in seine Gemeinschaft hineingezogen, sie seines Willens und seiner Pläne, seines Wortes teilhaftig gemacht hat. Aber ebenso lehrt uns der alttestamentliche Tatbestand, daß die göttlichen Impulse und Enthüllungen von den Propheten immer erst assimiliert sind, daß ihre geistige Selbsttätigkeit durch die Offenbarung nicht aufgehoben ist. Ganz gewiß ist dieselbe in ihrem Ursprunge ausschließlich göttlich, aber bei ihrem „in die Erscheinung treten“ göttlich und menschlich. Und diese gottmenschlichen Worte wissen die Propheten selbst sehr gut zu scheiden von den Gedanken und Wünschen, die ihnen als natürliche im eigenen Herzen aufsteigen.

Wie jene beiden Faktoren psychologisch vermittelt sind, ist uns Mysterium und wird es wohl immer bleiben. Am

nächsten bringen wir dasselbe unserm Verständnis aber immer noch durch die Analogie des Gebetsverkehrs, wo eben auch das menschliche Ich dem göttlichen Du gegenübersteht, bis beide sich zu Einem zusammenschließen, aber der große Unterschied bleibt natürlich der, daß bei der prophetischen Offenbarung alle und jede Initiative von Gott ausgeht, daß er den Menschen innerlich anfaßt, ergreift, einweihet, zu sich zieht, auch gegen dessen Sträuben, Wollen und Denken. „Du hast mich beredet“ Jer. 20, 7. Im übrigen ist nur zu betonen, daß es ganz gewiß sehr verschiedene Grade in der Selbsttätigkeit und Rezeptivität der Propheten gibt, daß wir hier mit starren Formeln überhaupt nicht auskommen, weil alles Leben ist, Leben aus dem lebendigen Gott, aber ein solches, welches die Propheten nicht zu toten Maschinen degradiert hat. In allen ihren Worten, die sie als Gottes Worte wiedergeben, haben wir wahrhaftig Gottes Wort, aber in menschlich-geschichtlicher Schale. Und nie wird es uns gelingen, Kern und Schale säuberlich zu scheiden; jeder dahin zielende Versuch ist gescheitert. Es hat Gott nun einmal gefallen, uns das Ewige in zeitlicher Fülle zu bieten, da er ein Gott der Ordnung, der Geschichte ist. Doch bezüglich des Wie jener Verbindung müssen wir unser wissenschaftliches Ignoramus eingestehen. Und der Glaube ist eine gewisse Zuversicht, die auch an dem nicht zweifelt, das sie nicht sieht.

Und die zweite und letzte Frage ist die: Wir haben in Kapitel I und II neben der eigentlichen prophetischen auch primitivere Formen der Offenbarung in Israel konstatiert, bei denen eine Verwandtschaft mit den außerisraelitischen Formen im alten Orient unleugbar war, Losorakel, Träume, Ekstasen u. a.. Wie haben wir nun die zu beurteilen? Ist das alles nun auch in Israel Selbsttäuschung, natürlich gewachsenes Gut gewesen, oder hat da doch der lebendige Gott auch seine Hand im Spiele gehabt? Es hat eine Richtung in der alttestamentlichen Wissenschaft gegeben und gibt sie noch heute, die nur in dem, was Israel vor allen anderen Völkern spezifisch eigentümlich ist, göttliche Offenbarung sehen will, die also auch in diesem Falle alle jene Formen preisgibt und erst mit dem Geheimnisse der Schriftpropheten die göttliche Offenbarung beginnen läßt.

Nimmt man nun aber seinen Standort bei diesen selbst, so gestaltet sich die Sache wesentlich anders. Eben diese Propheten, von denen wir mit absoluter Sicherheit behaupten können, daß Gott zu ihnen und durch sie gesprochen, wollen schlechterdings nicht die Anfänger der Offenbarung sein, sie

blicken auf eine lange Geschichte vor ihnen zurück bis hin zur Rettung aus Ägypten und sind dessen gewiß, daß der lebendige Gott, der sie erfaßt hat, schon seit jener Rettungsstunde Männer seines Geistes erweckt und sich in mancherlei Weise geoffenbart habe (vgl. besonders Amos 2, 11; Hos. 12, 11; Micha 6, 4; Jer. 7, 22; 15, 1; 28, 8). Nun hat uns ja seinerzeit besonders Hofmann wieder gelehrt, die ganze Heilsgeschichte als einen lebensvollen und zusammenhängenden Organismus aufzufassen, in dem der lebendige Gott, wie der Hebräerbrief sagt, in mancherlei Teilen und auf mancherlei Weise geredet hat, bis er am letzten sprach durch seinen Sohn.

Und seitdem hat die kirchliche Theologie die göttliche Pädagogie in der heiligen Geschichte verstehen gelernt. Der Mensch kann nun einmal von Gott nicht mehrgeoffenbart erhalten, als er zu erfassen imstande ist (vgl. Joh. 16, 12). Das werdende Volk am Sinai brauchte noch andere Formen der Offenbarung als das um sein Land in jahrhundertelangen heißen Kämpfen ringende, und dieses wiederum andere als das zum Kulturvolk herangewachsene. Und doch ist es ein und derselbe Gott, der es überall leitete und sich ihm erschloß, aber jedesmal erst, da die Zeit erfüllet war und so, wie sie es verlangte. Es gilt, hier nicht isoliert eine Einzelercheinung herauszugreifen, sondern die wunderbare Entwicklung als ein Ganzes zu betrachten. Auch ein Edelgewächs kann man zunächst äußerlich gar nicht von einem Wildling unterscheiden und erst, wenn es die Herzen und Sinne erfreuenden Blüten oder Früchte ansetzt, dann wissen wir: es war von vornherein Edelart, schon Wurzel, Stamm und Blätter — und unter Umständen auch die Dornen — waren von einem anderen Saft durchzogen, als die des wilden. Und so ist es auch mit der Offenbarung. Mag hier zunächst auch manches den allgemein altorientalischen Formen ähnlich gewesen sein, der Geist, der in ihnen wirkte, war von vornherein ein anderer, er trieb und strebte hin zu jener höchsten Form der vorchristlichen Offenbarung des lebendigen Gottes, der des in und zu lebendigen Persönlichkeiten gesprochenen göttlichen Wortes.

Wir stehen am Ende und blicken noch einmal auf unsern Ausgangspunkt zurück. Ich denke, wir werden den Eindruck erhalten haben, daß an und für sich die religionsgeschichtliche Methode, eine wahrhaft ernst durchgeführte Religionsvergleichung alles andere eher bedeutet als eine Gefährdung der Bibel, ja, daß sie schließlich nur umgekehrt dahin führt, die ganz eigenartige Offenbarung, deren Israel gewürdigt ist, noch viel klarer zu erkennen und tiefer zu

erfassen, als es früher möglich war. Am letzten Ende wird, das ist mir keinen Moment zweifelhaft, die ganze moderne Religionsvergleichung zu einer gewaltigen Apologie der biblischen Religion werden.

Allerdings, wir stehen augenblicklich noch in einer Zeit der Gärung, da sich manche zuerst noch blenden lassen durch Parallelen und Analogien, die nach dem jahrhundertelangen Mangel an religiöser altorientalischer Literatur einen Moment frappieren. Aber ich denke, wir werden den Eindruck bekommen haben, daß, sobald man nur herzhaft zufaßt, dieser Schein in nichts zerrinnt, daß aus allen neuen Bereicherungen unseres Wissens heraus, über die wir uns nur freuen können, sich immer wieder die alttestamentliche Offenbarungsreligion als ein auf ewigem Felsen gegründeter eherner Bau erhebt, allerdings vielfach in neuer Beleuchtung, aber sicherlich nicht zu seinem Schaden, sondern nur, um ihn erst recht als Ewigkeitsbau erscheinen zu lassen, von dem das der Zeit angehörende Material abfallen mußte, wenn die Zeit erfüllt war.

Der, der wirklich die Quellen der Religionsgeschichte kennt und zugleich auch die Bibel kennt, kann nur lächeln sowohl über das Triumphgeschrei wie über die Angst, jene könnten dieser gefährlich werden. Mögen andere antike Völker unendlich mehr geistiger und materieller Güter gewürdigt sein, mögen ihnen gewaltigere Heroen im staatlichen und kulturellen Leben beschert sein, ja, mag auch ihre sittlich-religiöse Entwicklung bald direkt, bald indirekt eine Vorbereitung auf das Gottesreich gewesen sein, eins ist und bleibt die Prärogative jenes Völkchens im heiligen Lande, auch wenn es dem Historiker als die größte Ironie in der Geschichte der Menschheit erscheint: unmittelbar gesprochen, selbst erschlossen hat sich der eine ewige heilige Gott nur in ihm, um dort die Stätte zu bereiten, da der Welt die Gnade und die Wahrheit erscheinen sollte.

Register besprochener Stellen.

Gen. 3, 6 S. 179.
 " 12, 3 S. 153.
 " 27, 28f. S. 153.
 " 45, 7 S. 152.
 " 49, 8—12 S. 16. 170.

Ex. 15 S. 138.
 " 33 S. 174.

Num. 10, 35f. S. 136.
 " 11, 23ff. S. 12.¹
 " 23 S. 16.
 " 23, 21 S. 159.
 " 24 S. 16. 153. 215.
 " 24, 7 S. 137.¹ 154.¹
 " 24, 17f. S. 171.

Deut. 32. S. 19.
 " 33, 3 S. 141.
 " 33, 13ff. S. 153. 171.
 " 33, 21 S. 130.
 " 34, 1ff. S. 11.

Ri. 3, 6. 8 S. 6.
 " 5 S. 137f.
 " 5, 11 S. 130.
 " 5, 12 S. 10. 12.
 " 5, 31 S. 138.¹

1. Sam. 2, 27 S. 6.
 " 3, 20 S. 7.
 " 9, 9 S. 7.
 " 10, 6. S. 14.
 " 10, 12 S. 8.¹
 " 15, 33 S. 5.¹
 " 19, 18ff. S. 13.
 " 20, 18—42 S. 205.
 " 24, 11 S. 12.²
 " 28, 6 S. 12.

2. Sam. 7, 6 S. 139.
 " 7, 8—16 S. 16.
 " 14, 17, 20 S. 179.
 " 23, 1—7 S. 17.

1. Kön. 13 S. 29.
 " 17—19 S. 18.
 " 18, 17f. S. 119.
 " 18, 28f. S. 9.
 " 18, 42 S. 210.
 " 19, 11ff. S. 120.
 " 21 S. 18.
 " 22, 8. 17 S. 27.

2. Kön. 1—2 S. 18.
 " 2, 5ff. S. 11.
 " 2, 10ff. S. 20.¹
 " 2—4 S. 18.
 " 13, 14—21 S. 18.

Jes. 1, 18f. S. 127.
 " 2, 4 S. 160.
 " 2, 6—21 S. 134.
 " 2, 6. S. 135.¹
 " 2, 8. 18 S. 24.
 " 2, 9—11 S. 142.
 " 3, 13f. S. 127.
 " 6, 4 S. 52.
 " 7, 3 S. 149.
 " 7, 14—16 S. 47.
 " 8, 18 S. 162.¹
 " 10, 4 S. 142.
 " 11, 1ff. S. 150.
 " 17, 10 S. 162.
 " 19, 18 S. 60.¹
 " 22, 1—14 S. 50.
 " 26, 20 S. 156.
 " 28, 17 S. 143, 156.
 " 30, 10 S. 8.
 " 37, 22 S. 51.
 " 40—48 S. 83.
 " 49, 1 S. 177f.
 " 51, 17 S. 178.²

Jer. 8, 8 S. 64.
 " 11, 1ff. S. 64.
 " 14, 7—9 S. 140, 156.¹
 " 23, 23 S. 71.
 " 28, 8 S. 121.
 " 31, 21 S. 72.²
 " 31, 30—32 S. 37.¹ 72.¹
 " 34, 13ff. S. 64.

Ez. 28, 17 S. 179.

Hos. 2, 20 S. 161.
 " 2, 25 S. 160.
 " 4, 1ff. S. 127.
 " 5, 2 S. 219.¹
 " 5, 9 S. 128.²
 " 6, 1—3 S. 156.
 " 6, 1—4 S. 39.² 156.¹ 163.
 " 6, 3 S. 152.
 " 6, 5 S. 40.
 " 6, 5—7 S. 37.¹
 " 6, 8—11 S. 34.¹
 " 9, 6 S. 117.¹

Hos. 9, 7 S. 40f., 218f.

" 9, 9 S. 35.³" 10, 3 S. 35.⁴" 10, 6 S. 117.¹" 10, 9 S. 35.³" 11, 8f. S. 139.²" 12, 11 S. 120.¹" 12, 12 S. 35.²" 13, 1 S. 161.¹

" 13, 4 S. 38.

" 14, 2—9 S. 160.

Amos 2, 4f. S. 32.

" 2, 11 S. 9. 14.

" 3, 2 S. 24.

" 3, 7 S. 31.¹" 3, 9 S. 116.¹

" 3, 12 S. 118, 151.

" 4, 12f. S. 136.

" 5, 2 S. 95.² 156." 5, 6 S. 33.¹

" 5, 8f. S. 136.

" 5, 14f. S. 150.

" 5, 15 S. 150.

" 5, 26 S. 141.

" 6, 1ff. S. 118.¹ 133.¹" 6, 14 S. 32.²" 7, 7—9 S. 33.³" 7, 14 S. 31.¹

" 9, 5f. S. 136.

" 9, 7 S. 24. 218.¹

" 9, 11—15 S. 152.

Micha 1, 2—4 S. 126.

" 1, 10—16 S. 55.²

" 2, 12f. S. 55.

" 3, 8 S. 53.

" 4—5 S. 55.

" 4, 13 S. 158.

" 5, 1 S. 178.

Micha 6, 1—8 S. 56. 126.

Nah. 2, 1—3, 6—8 S. 58.¹" 2, 6 S. 141.¹

" 3, 18 S. 141.

Hab. 1, 5—10 S. 61.

" 2, 4 S. 61.¹

" 2, 5—20 S. 62.

Zeph. 1, 14 S. 134.²" 1, 18 S. 122.²

" 2, 11 S. 141.

" 3, 8 S. 125.

Hag. 2, 23 S. 179.¹Sach. 3, 8—10 S. 89.²" 4ff. S. 89.²" 6, 11—13 S. 90.¹

" 9—11 S. 42.

" 9, 9 S. 173.¹

Psal. 2 S. 17.

" 21 S. 169.

" 29 S. 141.

" 45 S. 29.¹ 190.¹

" 110 S. 17.

" 110, 3 S. 178.

" 110, 6 S. 169.¹

Hiob 15, 7f. S. 179.

Dan. 7 S. 97.

1. Chron. 9, 22 S. 8.

" 21, 9 S. 12.²

" 26, 28 S. 8.

" 29, 29 S. 8.

2. Chron. 16, 7. 10 S. 8.

Nachtrag zu S. 232 ff.: Eine vorzügliche Parallele auf kananäischem Boden zu dem Briefe an Assurbanipal hat uns jüngst die von E. Littmann herausgegebene, in Sendschirli ausgegrabene Inschrift des Königs Kalumu aus dem 9. Jahrhundert geschenkt. Derselbe sagt von sich nach Lidzbarskis Übersetzung (Deutsche Literaturzeit. 1912 Sp. 92 ff.): „Wer noch nie den Anblick eines Schafes genossen hatte, ihn machte ich zum Besitzer einer Schafherde. Wer noch nie den Anblick eines Rindes genossen hatte, ihn machte ich zum Besitzer einer Rinderherde, zum Besitzer von Silber, zum Besitzer von Gold. Wer von Jugend auf kein Stück Leinen gesehen hatte, in meinen Tagen bedeckte ihn Byssus.“

Sellin, Prof. D. G., Der Ertrag der Ausgrabungen im Orient für die Erkenntnis der Entwicklung der Religion Israels. Mit einem Bild. 1905. 44 S. 80 Pf.

— —, **Das Rätsel des deuterocesajanischen Buches. 08. IV, 150 S. M. 3.—.**

— —, **Die alttestamentliche Religion im Rahmen der andern altorientalischen. 1908. 82 S. M. 1.50.**

— —, **Die Spuren griechischer Philosophie im A. Test. 1905. 32 S. 60 Pf.**

— —, **Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil. 2 Bde. M. 10.—.**

I. Der Knecht Gottes bei Deuterocesaja. 1901. IV, 302 S. M. 6.50.

II. Die Restauration der jüdischen Gemeinde in den Jahren 538—516.

— Das Schicksal Serubbabels. 1901. IV, 199 S. M. 4.50.

— —, **Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte.**

I. Jahwes Verhältnis zum israelitischen Volk und Individuum nach altisraelitischer Vorstellung. 1896. VIII, 240 S. M. 4.—.

II. Israels Güter und Ideale. 1. Hälfte. 1897. VIII, 314 S. M. 6.—.

— —, **Serubbabel. Ein Beitrag zur Geschichte der messianischen Erwartung und der Entstehung des Judentums. 1898. VI, 216 S. M. 4.50.**

— —, **Die Schiloh-Weissagung. 1908. 22 S. 60 Pf.**

Theologie der Gegenwart.

3. Jahrg. 1909 Heft 2 Altes Testam. von Prof. D. Sellin. 39 S. 80 Pf.

4. " 1910 " 2 " " " 36 " 80 "

5. " 1911 " 2 " " " 36 " 80 "

6. " 1912 " 2 " " " 34 " 80 "

Bahr, H., Die babylonischen Bußpsalmen und das Alte Testament. 1903. 48 S. 80 Pf.

Caspari, Lic. Dr. W., Die Bedeutung der Wortstuppe כח im Hebräischen. 1908. XI, 171 S. M. 4.—.

— —, **Die Bundeslade unter David. 1908. 24 S. 60 Pf.**

Hölscher, Lic. Dr. G., Kanonisch und Apokryph. Ein Kapitel aus der Geschichte des alttestamentlichen Kanons. 1905. 77 S. M. 2.—.

Jirku, Dr. A., Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament. 1912. VIII, 99 S. M. 2.40.

Rittel, Prof. D. Rud., Die orientalischen Ausgrabungen und die ältere biblische Geschichte. 5. bis auf die Gegenwart fortgeführte Auflage. 1908. 52 S. 90 Pf.

— —, **Der Babel-Bibel-Streit und die Offenbarungsfrage.** Ein Versuch auf Verständigung. 2. Aufl. 1903. 25 S. 50 Pf.

— —, **Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der hebräischen Bibel.** Studien und Erwägungen. 1902. 86 S. M. 2.—

Klostermann, Prof. D. A., Der Pentateuch. Abhandlungen zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte. 1893. VIII, 447 S. M. 8.—

— —, — —, **Neue Folge.** 1907. IV, 583 S. M. 10.—

— —, **Ein diplomatischer Briefwechsel aus dem zweiten Jahrtausend vor Christo.** 2. Auflage. 1902. 31 S. 80 Pf.

— —, **Schulwesen im alten Israel.** 1908. 40 S. 90 Pf.

Böberle, Prof. Julius, Die Motive des Glaubens an die Gebetserhörung im Alten Testament. 1901. 30 S. M. 1.—

— —, **Die geistige Kultur der semitischen Völker.** 1901. 50 S. 75 Pf.

Joh, Prof. D. W., Das Alte Testament und die Wissenschaft. 1905. 252 S. M. 4.20, geb. M. 5.—

Inhalt: Einleitung. 1. Die wissenschaftliche Kritik der alttestamentl. Schriften. 2. Die Behauptung des heilsgeschichtl. Charakters der alttestamentl. Geschichte gegen die Kritik. 3. Die Ergebnisse der kritischen Untersuchung der alttestamentl. Bücher. 4. Israel inmitten der altoriental. Geschichte. 5. Die Religion des A. T. und die Religion Babyloniens. 6. Die neuen Entdeckungen auf dem Gebiete des A. T. und das kirchliche Leben.

— —, **Die biblische Arggeschichte in ihrem Verhältnis zu den Urzeitsagen anderer Völker, zu den israelitischen Volkserzählungen und zum Ganzen der Heiligen Schrift.** 1907. IV, 73 S. M. 1.50.

— —, **Hebräische Sprachlehre.** Grammatik und Vokabular mit Übungsfragen. 1908. VI, 184 S. M. 4.—, geb. M. 4.60.

— —, **Die Bundeslade.** 1901. 44 S. M. 1.20.

Oettli, Prof. D. Sam., Der Kampf um Bibel und Babel. Ein religionsgeschichtlicher Vortrag. 4. erweiterte Auflage, mit Berücksichtigung des zweiten Vortrags von Friedr. Delitzsch. 1903. 41 S. 80 Pf.

— —, **Das Gesetz Hammurabis und die Thora Israels** 1903. 88 S. M. 1.60.

A. Deichert'sche Verlagsbuchh. Inh. Werner Scholl, Leipzig.

Bennemann, Lic. F., Die Sünde im alten Israel. 1907. XII, 271 S.
M. 5.—.

Böhmer, Lic. Dr. J., Reich Gottes und Menschensohn im Buche Daniel.
Ein Beitrag zum Verständnis seines Grundgedankens. 1899. VI, 216 S.
M. 3.60.

Bredenkamp, Prof. Dr. C. J., Der Prophet Sacharja erklärt. 1879. IV,
212 S. M. 3.—.

— —, **Gesetz und Propheten.** Ein Beitrag zur alttestamentl. Kritik. 1881.
III, 204 S. M. 3.—.

Buhl, Prof. D. Fr., Studien zur Topographie des nördlichen Ostjordan-
landes. 1894. 20 S. M. 1.—.

Frey, Lic. theol. Johs., Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten
Israel. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. 1898. VI, 244 S.
M. 3.75.

Fries, D. G., Die Gesetzeschrift des Königs Josia. Eine kritische Unter-
suchung. 1903. 78 S. M. 1.80.

Gering, Pfarrer F., Die homiletische Behandlung des Alten Testaments.
Grundsätze und kritische Betrachtungen. 1901. 168 S. M. 2.50.

Gluge, Dr. O., Die Idee des Priestertums in Israel-Juda und im Ar-
christentum. Ein religionsgeschichtl. und bibl.-theolog. Vergleich. 1906
67 S. M. 1.80.

Böhler, Prof. D. A., Lehrbuch der biblischen Geschichte des Alten Testa-
mentes. 2 Bde. in 3 Abt. 1875/93. M. 29.50, geb. M. 33.30.

— —, **Die nachexilischen Propheten.** 4 Abteilungen. 1860/64.

I. Haggai. VIII, 110 S. M. 1.60.

II. Sacharja. 1. Hälfte. VIII, 250 S. M. 2.80.

III. Sacharja. 2. Hälfte. 312 S. M. 4.—.

IV. Maleachi. 180 S. M. 4.20.

Maurer, Dr. Fr., Völkerkunde, Bibel und Christentum. I. Völkerkund-
liches aus dem Alten Testament. 1905. 254 S. M. 5.—.

Strack, Prof. D. G., Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs. Der jüngst
gefundene hebräische Text mit Anmerkungen und Wörterbuch heraus-
gegeben. 1903. VI, 74 S. M. 1.50, geb. M. 1.85.

A. Deichert'sche Verlagsbuchh. Nachf. Inh. W. Scholl, Leipzig.

Riedel, Prof. Lic. W., Alttestamentliche Studien. Erstes Heft. 1912. 103 S. M. 2.—.

— —, **Die Auslegung des Hohen Liedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche.** 1898. 120 S. M. 2.40.

— —, **Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Antiochien.** Zusammen-
gestellt und zum Teil übersetzt. 1900. IV, 310 S. M. 7.—.

Volk, Prof. D. W., Heilige Schrift und Kritik. Ein Beitrag zur Lehre
von der Heiligen Schrift, insonderheit des Alten Testaments. 1897.
X, 216 S. M. 3.25.

— —, **Der Segen Moses Deut. Kap. XXXIII** untersucht und ausgelegt.
1873. VI, 194 S. M. 4.—.

**Pfeiffer, Generalsup. A., Beiträge zum Verständnis des Prophetentums
in Israel.** I. Abraham der Prophet Jehovas. 1907. 102 S. M. 1.20

— —, **Die neuen alttestamentlichen Perikopen der Eisenacher Konferenz.**
Exegetisch-homiletisches Handbuch in Verbindung mit Generalsuperintendent
Propst D. Faber; Generalsuperintendent D. Kessler; Oberkonsistorial-
rat Prof. D. Kleinert; Pastor prim. Kölling; Hofprediger Ohly;
Oberpfarrer Lic. Stosch u. a. herausgegeben. 2. Auflage. 1909.
M. 12.—, geb. M. 14.—.

Rubert, Pfarrer H., Alles und Neues. Ein Jahrgang Predigten über
die Alttestamentl. Perikopen. 1906. 393 S. M. 4.—, geb. M. 4.80.

**Matthes, Sup. Dr. A., Die alttestamentl. Lektionen nach Festsetzung
der Eisenacher Konferenz.** 1905. XII, 456 S. M. 4.50, geb. M. 5.50.

**Grübmacher, Prof. D. R. H., Gegen den religiösen Rückschritt! Der
dreieinige Gott. Jesusverehrung oder Christusglaube? Vier Vorlesungen.**
1910. 95 S. M. 2.—.

— —, **Modern-Positive Vorträge.** 1906. 217 S. M. 3.50, geb. M. 4.50.

— —, **Nicksche.** Ein akadem. Publikum. 10. 197 S. M. 3.80, geb. M. 4.80.

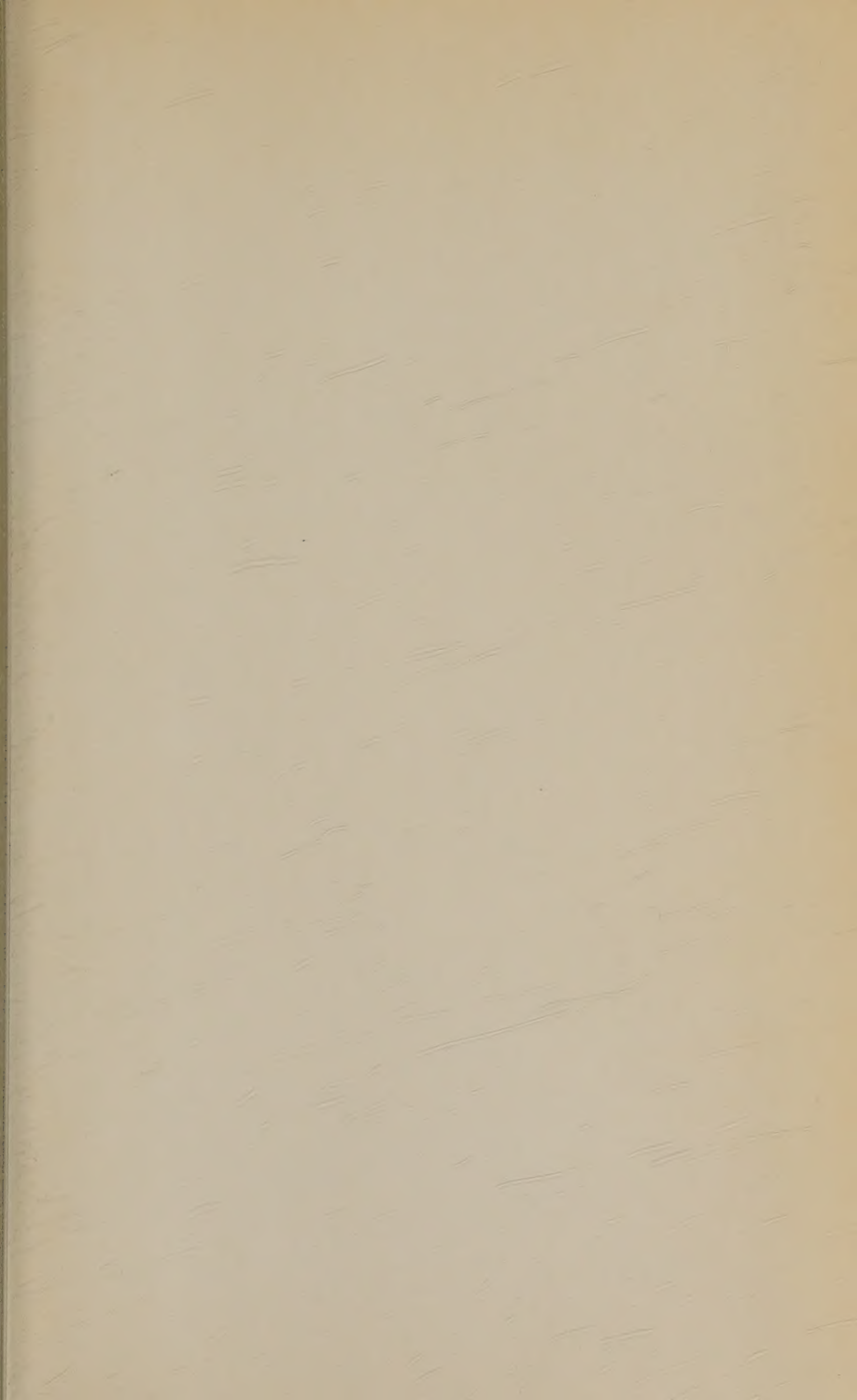
— —, **Studien zur systematischen Theologie.**

1. Die Quelle und das Prinzip der theologischen Ethik im christlichen Charak-
ter. 1905. 98 S. M. 1.60.

2. Hauptprobleme der gegenwärtigen Dogmatik. Die Forderung einer mo-
dernen positiven Theologie. 1905. 111 S. M. 1.80.

3. Eigenart und Probleme d. positiven Theologie. 1909. 132 S. M. 2.60.

— —, **Wort und Geist.** Eine histor. u. dogmat. Untersuchung zum Gnaden-
mittel d. Wortes. 1902. VIII, 312 S. M. 5.50.





39353001048410

~~~~~  
G. Pätz'sche Buchdruckerei Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.  
~~~~~